تقديم وتأصيل

تنوعت العلوم المهتمة بالقرآن الكريم، وكثرت المذاهب والمجالات البحثية المرتبطة بالوحي. فمنها ما اهتم بالتفسير، ومنها ما اعتنى بالنحو وقواعد التركيب، ومنها ما اختص بالمضمون العلمي للآيات، ومنها ما تناول مسائل الإعجاز؛ ومن أهم وألطف هذه المذاهب التفسيرُ البلاغيُّ الذي تميز بمعالجة لطائف التعبير القرآني وبيانه؛ والذي ضم البحث فيه - إلى جوانب اللغة - قضايا العقيدة والأصول والمنطق. وقد تفرد علم البلاغة في دراسة مجالات الإعجاز القرآني البياني على الخصوص من حيث أساليب التعبير، وتآليف المفردات، ونظم الجمل وترابط التراكيب وتماسك الدلالات في البلاغ القرآني. ويعد البحث في أوجه الإعجاز في القرآن الكريم من أولى المراحل وأهمها في نشأة الدراسات البلاغية وتطورها. واستمرت الدراسات والأبحاث البلاغية إلى أن وصلت مرحلة متقدمة من النضج وهي مرحلة التقعيد والتقنين كما عرفت مع الزمخشري وعبد القاهر الجرجاني، ومدارُها النظرُ في علاقة الألفاظ بالمعاني المرادة، والأساليب وارتباطها بالغايات المقصودة.

وفي العصر الحديث، أفرزت البحوث المؤسِّسة للسانيات النصية والمختصة بدراسة النص وفهمه وتأويله جهازا من المفاهيم تُستثمر في بيان كيفية اشتغال النصوص وتحديد آلياتها. ومن أوضح هذه المفاهيم التماسك والسبك والحبك والقصد والمقام والسياق. وهي مفاهيم

تحيل على العناية بالنص وتحليلها على مستويات المعجم والتركيب النحوي ولقضايا التماسك والانسجام والترابط بين عناصر الخطاب النصي وكذا بسياقات إنتاجه ومقامه ومقاصده.

وتندرج أبحاث هذا العدد من مجلة **جذور** في هذا الإطار من الدراسات والأبحاث المتعلقة بالدرس البلاغي منظورا إليه من زاوية لسانيات النص وتحليل الخطاب. وهي ثمانية أبحاث، أربعة منها تندرج ضمن تطبيقات بعض المفاهيم البلاغية على النص القرآني. وينظر البحث الخامس في بلاغة المعجم، ويدرس السادس الطاقةَ التعبيرية في صوت النص الشعري. وأما البحث السابع فيتعلق بموضوع أسواق العرب الأدبية ودورها في الإخبار وإنتاج النصوص ذات الطبيعة الإعلامية، ويتناول البحث الثامن دلالات واتجاهات القصص في رحلة ابن بطوطة التي يمكن اتخاذها مرجعا في معرفة أساليب العرب في فن القص وطريقتهم في التعبير والحكي.

البحث الأول للدكتور عبدالله بن صالح الوشمي من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض. وهو تحقيق رسالة مخطوطة لابن كمال باشا (ت 940هـ) عن إعجاز القرآن ببلاغته. وقد اختار الباحث تحقيق ودراسة هذه الرسالة باعتبار صاحبها من أبرز القامات في علوم القرآن الكريم وخصوصا في إعجازه البلاغي الذي خصه في هذه الرسالة بمزيد من الدراسة والتحليل. وجاء البحث في خمسة مباحث تناولت مقدمة عن تنوع علوم القرآن الكريم واعتبار الإعجاز البلاغي من أبرز هذه العلوم، وتعريفا بمؤلف الرسالة، نشأة ومذهبا وتخصصا، وتعريفا بالرسالة محتوى ومنهجا وتحقيقا مع قائمة للفهارس.

وترابطا مع التوجه ذاته يدرس الباحث عيسى بن صلاح الرجبي بعضا من أسرار النظم القرآني في سورة الانفطار. إذ يعتبر أن بلاغة

القرآن الكريم وفصاحة النبي الأمين شكلتا إلهاما خاصا للعرب ليبرعوا في فن القول نثرا ونظما، وقد انبرى علماؤهم للقرآن الكريم دراسة وبحثا لظواهره ومناط إعجازه، فكثرت وتنوعت الدراسات البلاغية خدمة لهذا الكتاب العظيم، للكشف عن أوجه بلاغته وأسرار إعجازه، وبيان ما اشتمل عليه من حسن النظم وعجيب التأليف.واهتم الباحث بتتبع الأسرار البلاغية الكامنة في سورة الانفطار، والكشف عن الأسرار البيانية في تراكيبها. وقد استهل بحثه بنظرة عامة عن أغراض السورة ومقاصدها، وفصَّل القول في فضلها، وحاول تفسير علاقة فواتحها وتناسبها بما قبلها، وتناسب مطلعها مع خاتمتها، وقسَّمها إلى مباحثها المضمونية مركزا فيها على مسائل الإعجاز البياني في آياتها.

وبالرؤية البيانية نفسها يقدم الدكتور محمد الغريسي من الكلية متعددة التخصصات بالرشيدية – جامعة مولاي إسماعيل – المغرب مقاربة تركيبية دلالية لآليات وكيفيات اشتغال الانسجام النصي في الخطاب القرآني. وهي رؤية توض الكيفية التي يتحقق بها الانسجام النصي في الخطاب القرآني على مستوى السطح، من خلال رصد العلاقات التركيبية التي تربط جمل النص، وعلى المستوى الدلالي العميق، من خلال مقاربة العلاقات الدلالية التي تسهم في تحقيق تماسك النص. وركز الباحث على الضمائر العائدة، وأسماء الإشارة لكونها تسهم بشكل قوي في صنع الانسجام التركيبي والدلالي داخل النص القرآني، معتبرا أن الربط بين الكلمات في النص القرآني أساس التركيب والتأليف؛ وهو ربط يسهل فهم المعاني التي تؤديها وحدات النص مجتمعة ومترابطة معنى كليا. ويؤكد بهذا على ما للعائدية الضميرية من دور في تعزيز بنية التتابع الدلالي في النص القرآني إذ تقوم بربط السابق باللاحق تركيبا ودلالة، وعلى ما تضفيه أسماء

الإشارة من تماسك وإحكام نصي نظرا لقيمها التركيبية والدلالية حيث تعمل على تحقيق التآلف والانسجام التركيبي والدلالي على امتداد النص بأكمله.

وبالتوجه البلاغي التحليلي ذاته يعالج الدكتور جلال المصطفاوي من جامعة عين تموشنت بالجزائر مسألة الإحالة وتماسك النص في قصة أصحاب الكهف؛ حيث يقدم توضيحات تخص مجال اللسانيات النصية المعنية بالتماسك النصي، ويناقش مسألة الإحالة وآليات اشتغالها داخل النص. ولما كانت الإحالة من أبرز الوسائل التي تحقق التماسك النحوي، فقد حاول بيانها تنظيريا وإجرائيا. تنظيريا من خلال تقريب مضمونها والإشارة إلى تاريخها وأنواعها المقامية والداخلية، وتركيزه على توضيح بنية الإحالة في النص وعناصرها الإشارية والإحالية؛ وتطبيقيا من خلال التحليل النصي لقصة أصحاب الكهف حيث درس سورة الكهف موضحا ما يوجد بها من إحالات معجمية داخلية، وإحالات مضمونية داخلية، وإحالات خارجية مقامية.

ومن بلاغة القرآن إلى بلاغة المعاجم حيث يُناقش الدكتور محمد سعيد محفوظ عبد الله «بلاغة معجم الفيومي» المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لصاحبه أحمد بن علي الفيومي. وقد اهتم فيه بباب علم المعاني، حيث بدأه بالتعريف بالمعجم، وبصاحبه، وموضحا صلتَه بأثير الدين أبي حيان الغرناطي في القاهرة (ت 745هـ)، وانتقاله إلى دمشق في الفترة 721هـ - 732هـ على عهد الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل الأيوبي (672 - 732هـ). وتناول الباحث في دراسة هذا المعجم قضايا بلاغية تتعلق بأبواب الخبر والإنشاء، والذكر والحذف، والتقديم والتأخير، والقصر، والإيجاز والإطناب والمساواة، والتعريف والتنكير، والفصل والوصل، وعلم المعاني، والسياق.

ومن بلاغة المعجم إلى الطاقة التعبيرية في صوت النص الشعري للباحث عبد الحميد درنيقة من لبنان حيث اعتبر أن طبيعة تكوُّن الدلالات ونشوئها في النص المنظوم تفرض على الأصوات المعبَّر بها داخله أن تتسم بالسَّعة والعمق خدمة للبنية الإقاعية. وبذلك فإن تكوُّن الدلالة ينطلق من نقطة التقاء بين المعنى والصوت ليتم الاتحاد بينهما، سعيا إلى تقديم مستويات دلالية جديدة مشبعة بالتعدد والاحتمالات، يصحبها عمق في البنية الإيقاعية على نحو يستوعب تولد الدلالة، ويحقق تماسكا نصيا يستحيل الفصل بين أجزائه. وبذلك فإن الصوت يمثل أصغر وحدة إيقاعية في المفردة الداخلية لنسيج القصيدة الشعرية، ويكتسب في استعماله الشعري قيمة إيقاعية مضافة، من خلال الإيحاءات التي تتركها مجموعة الأصوات المتجانسة والمتناثرة، وهي تؤلف إشارات تعكس قِيَمًا مدلولية معينة، لأنه لا يمكن إقصاء إيقاع الصوت الشعري عن محتواه الدلالي. وقد حاول الباحث رصد قيمة الصوت في النص الشعري من خلال مباحث مترابطة حيث تعرض لعلاقة الصوت بالمعنى عند الجاحظ ثم تطرق إلى الدلالة الفنية للصوت الشعري، ولصوت القافية ودلالاته، وللإيقاع الداخلي للنص الشعري.

وأما البحث السابع للباحثة مها صلاح بشرى محمد عثمان من كلية الآداب بجامعة الخرطوم، فيتحدث عن أسواق العرب القديمة باعتبارها مركزا إعلاميا في قلب الجزيرة العربية؛ وذلك نظرا لما لهذه الأسواق من دور إخباري وإعلامي كان يتولاه رواةُ الشعر، وعلماءُ الأنساب والأخبار في العصر الجاهلي. وقد كانت العرب تعقد نوادي ومجالس أدبية وسياسية وتعبدية تروى فيها الروايات وتسرد القصص، وتسجل العهود والمواثيق، وتتخذ فيها القرارات السياسية، وتمارس فيها

بعض الطقوس الاجتماعية. وكان الشعراء والهزاجون والقصاصون هم يتولى حفظ النصوص وتدوين الأخبار، ولعل من أشهر هذه الأسواق «سوق عكاظ» التي ما تزال أنشطتها مستمرة إلى اليوم.

والبحث الثامن للدكتور فيصل بن صالح الزهراني من كلية الآداب بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة يُعَضِّدُ ما جاء في البحث السابق حيث يدرس دلالات واتجاهات القصص الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة ويحللها. ويشير في معرض تحليله لهذه القصص إلى الاتصال الوثيق بين الأدب العربي وحضارة الأمة العربية الذي اتخذته سجلا لتراثها وحضارتها، حفظه أبناؤها في شعرهم ونثرهم. وتمثل القصص نمطا من التعبير يعكس حياة العرب وقيمهم وتقاليدهم وأعرافهم. وقد اختار الباحث رحلة ابن بطوطة نظرا لما تتيحه من الاطلاع على القصة العربية من مصادرها التاريخية المعبرة عن أصالة هذا الفن لدى العرب، وذلك من خلال رؤية فاحصة، إذ لم تكن مجرد قصص عابرة للسمر والأنس، وإنما امتدت إلى أبعد من ذلك لتصف أسلوب العرب القصصي وطريقتهم في العرض والتعبير عن وقائع حقيقية مر بها رواتُها، فوصفوا أحداثها وتفاصيلها. وقد جمع ابن بطوطة في رحلته كمًّا ثقافيا هائلا من المعلومات والأخبار في شكل قصص تُطْلِعنا على تاريخ العرب من نواح متعددة اجتماعية، واقتصادية، ودينية، وأخلاقية، وأدبية، وجغرافية؛ فلا يخلو ذكر مدينة من قصة أو قصص متنوعة في أبعادها الزمانية والمكانية. وحاول الباحث أن ينظر في عدد من قصص رحلة ابن بطوطة ويحلل عناصرها ويدرس دلالاتها وأبعادَها للكشف عن أسلوب ابن بطوطة في رواية قصصه العجيبة والغريبة.

هيئة التحرير

إعجاز القرآن ببلاغته لابن كمال باشا 940هـ

عبدالله بن صالح الوشمي (*)

أولاً - مقدمة:

إن الحمد لله. نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. أما بعد.

فإنَّ خير ما قضيت به الأعمار، وأنفقت فيه الساعات: كتاب الله سبحانه وتعالى، لاسيما إذا وافقت قراءة اللسان في آياته ومقاطعه قراءة العقل والقلب والتأمل في مضامينه وحدوده، والإدراك لدلائل إعجازه وأسرار بلاغته.

وإذ إن علوم القرآن الكريم كثيرة ومتنوعة، فإن من أدقها مسلكاً، وألطفها تناولاً: العلم الذي يُعنى بدراسة مسائل الإعجاز القرآني، ففيه تصطرع العقول، وتتعدد الآراء وتتباين، وينطلق الناس فيه من عقائدهم ومناهجهم ليتناولوا تفاصيله، وحين يتخصص الدارسُ البلاغي في دراسة لطائف تعبير القرآن وبيانه؛ فإنَّ الباحث في إعجاز

(*) عضو هيئة التدريس في كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

القرآن ومجالاته يضمُّ إلى هذا الدرس البلاغي درساً لعلاقاته مع علوم العقيدة والمنطق والأصول.

وقد امتلأت حقول الدراسات الخاصة بإعجاز القرآن بالإسهامات العلمية للعلماء في القديم والحديث: تحقيقاً ودراسة وتأليفاً، وقد كان للعلماء المتأخرين جهدهم المهم في مسيرة البحث في إعجاز القرآن.

وفي استعراض تاريخ التأليف في علوم القرآن الكريم في القرن العاشر، تبرز قامة الشيخ أحمد بن كمال باشا رحمه الله (940هـ) بوصفها من أبرز القامات التي درست علوم القرآن الكريم، وخصَّت إعجاز القرآن بمزيد من الدرس والتحليل، وقد كان صنواً للإمام السيوطي رحمه الله (911هـ) في تنوع مجالات التأليف وغزارته، فلم يدع مجالاً علمياً ـ في الغالب ـ إلا وله إسهام تأليفي فيه، وكان لكتاباته قدرها العلمي الرصين.

وقد لحظتُ في دراسات العلماء وآرائهم في الإعجاز القرآني وتتبع وجه إعجازه أنَّ رأي ابن كمال باشا في الإعجاز غامض أو غائب، فنعيم الحمصي يذكر أنَّ رأي ابن كمال متلخص في الصَّرْفة، ومع ذلك فإنه يؤكد على أنَّه لم يطلع على شيء من آرائه ، وإنَّما نقل عن غيره!![1]، وأمَّا الدكتور محمد بن حسن بن عقيل موسى فإنهَّ يجتهد في التنقيب عن هذا الرأي ولا يجده !![2].

ويتضح أن الدارسين في سبيل تحقيق هذه القضية وتحرير موضع النزاع فيها، لا يتجهون إلى آرائه في هذه القضية مباشرة، ويتعاملون معها، ولكنهم إنما يقرؤون ما نشره أحمد جودة[3]، ويكتفون به عن الرجوع إلى غيره، ولعلهم – والله أعلم – قد اعتمدوا على الرسالة المنشورة عند أحمد جودة، وهي بعنوان: (تقرير أنَّ القرآن العظيم كلام الله القديم)[4]، كما نجد ذلك في نقولات نعيم الحمصي[5]،

وهي رسالة لا تفي بهذا الغرض وإنما تشير إليه بعامة، أو يعتمدون على الرسالة الأخرى المعنونة بـ: (رسالة في تحقيق المعجزة، وبيان وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة)[6]، وهي رسالة في التأصيل النظري لجذور هذه القضية، ولم يكن من منهج ابن كمال فيها أنْ يطرح رأيه في وجه إعجاز القرآن، ولذا فإنه لم يوجد فيها، بدليل توافر الباحثين على نسبة القول بالصرفة إليه، مع أنَّ له قولاً فصلاً في هذه المسألة مخالفٌ تماماً لما اشتهر عنه أو نسب إليه، ولكنه بحاجة إلى درسٍ وتنقيب.

وقد يسَّر الله ـ سبحانه وتعالى ـ الاطلاع على رسالة مخطوطة لابن كمال باشا تعالج مسألة إعجاز القرآن، وتذكر رأيه الصريح فيها، وهو ما يتجلى في صدرها، حيث نصّ على أنها (رسالة في تحقيق أنَّ القرآن معجز، وتصديق من قال إنَّ إعجازه ببلاغته)، وهو رأي مخالفٌ لما اشتهر عنه، ولم أجد من حققها سابقاً وفق بحثي، وقد توافر لي منها نسخ مليئة بالأخطاء، فتابعت البحث فيها إلى أن توفّر لي عدد من نسخ المخطوطة الأخرى لتصل إلى ثلاث عشرة نسخة.

وقد جاء هذا البحث وفق الآتي:

الأول : المقدمة.

الثاني: التعريف بالمؤلف.

الثالث: التعريف بالرسالة، ومنهج المؤلف فيها.

الرابع: تحقيق الرسالة.

الخامس: الفهارس.

وأخيراً، فقد اجتهدت ـ ما وسعني الاجتهاد ـ في تحقيق هذه الرسالة وتحرير النص الأصلي كما أراده مؤلفه، فما كان من صواب فمن الله، وما كان من خطأ فمن نفسي، مستحضراً ما قاله الإمام الفيروز آبادي:

«ضارعاً إلى من ينظر من عالم في عملي، أن يستر عثاري وزللي، ويسدّ بسداد فضله خللي، ويصلح ما طغى به القلم، وزاغ عنه البصر، وقصر عنه الفهم، وغفل عنه الخاطر، فالإنسان محل النسيان، وإنَّ أول ناسٍ أول الناس، وعلى الله تعالى التكلان»[7].

ثانياً - التعريف بالمؤلف[8]:

اسمه وكنيته ونسبه:

هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا[9]. تركي الأصل، مستعرب[10]، وهو أحد موالي الرومية[11]، وقد اشتهر بكنيته: ابن كمال باشا[12]، ويرد اسمه في بعض المخطوطات: كمال باشا[13]، ويُشار إليه أحياناً بابن الوزير لأنه من طبقة عالية من الأمراء[14]، كما أنه يُلقب بشمس الدين[15]، وشيخ الإسلام[16]، وعلامة الروم[17]، و«لكنه فضل لقب (مفتي الثقلين)، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته»[18]، وقد نص أحد نسَّاخ المخطوطة على أنَ ابن كمال هو (مفتي السلطان) سليمان بن سليم خان[19].

مولده ووفاته:

يصرح بعض الباحثين بأنه لم يجد في المراجع تاريخ ولادة أحمد كمال باشا[20]، وهذا يصحُّ حين نقصره على المراجع العربية، حيث لا تذكر المصادر التي اطلعتُ عليها تاريخاً لولادته، على حين ينصّ بعض المترجمين بأنه ولد في 873هـ نقلاً عن الموسوعة التركية[21]، وأمَّا بشأن مكان ولادته ففي طوقات من نواحي سيواس وسط تركيا[22]، وأورد غيره خلافاً في ذلك يشير إلى ولادته في أدرنة، أو توقات، أو آماسيا، أو ديماتوكا[23].

أمّا وفاته ففي القسطنطينية (اسطنبول الحالية)، حيث كان مفتياً فيها سنة 940 هجرياً[24]، الذي يوافق 1534م[25]، وصلي عليه غائبة في جامع دمشق[26]، ونقل بعض الباحثين أنّ وفاته في 942هـ[27]، كما ذكر باحث آخر أنّ وفاته في 938هـ[28]، والأول هو الأقرب، حيث نصّ على ذلك معاصروه، واتفق عليه أغلب المؤرخين.

شخصيته العلمية:

تفصح القراءة في مؤلفات ابن كمال باشا عن مخزون علمي كبير، ولعل من أسباب ذلك - بعد توفيق الله سبحانه وتعالى - انشغاله المبكر بطلب العلم، و«حب الكمال»[29]، أو روح الطموح والتنافس المحمود الذي تمتلئ به نفسُه، فالمصادر تشير إلى أنه اشتغل بالعلم وهو شاب، و«دأب وحصّل وصرف سائر أوقاته في تحصيل العلم، ومذاكرته، وإفادته، واستفادته»[30]، وذلك قبل التحاقه بالعسكر[31]، وقد «حكى عن نفسه أنه كان مع السلطان بايزيد خان في سفر، وكان وزيره حينئذ إبراهيم باشا ابن خليل باشا، وكان في ذلك الزمان أميراً ليس في الأمراء أعظم منه، يقال له أحمد بيك ابن أورنوس. قال: فكنت واقفاً على قدمي قدّام الوزير وعنده هذا الأمير المذكور جالساً إذ جاء رجل من العلماء رث الهيئة رثيّ[32] اللباس، فجلس فوق الأمير المذكور، ولم يمنعه أحد عن ذلك فتحيرت في هذا الأمر، وقلت لبعض رفقائي: من هذا الذي تصدر على مثل هذا الأمير! قال: هو رجل، عالم مدرس بمدرسة فلبه، يقال له المولى لطفي، قلت:كم وظيفته؟ قال: ثلاثون درهماً، قلت: فكيف يتصدر على هذا الأمير ووظيفته هذا القدر؟ فقال رفيقي: العلماء معظّمون لعلمهم، فإنه لو تأخر لم يرض بذلك الأمير ولا الوزير، قال: فتفكرت في نفسي فوجدت أني لا أبلغ رتبة الأمير المذكور في الإمارة، وأني ولو اشتغلت بالعلم يمكن أن أبلغ رتبة هذا العالم،

فنويت أن أشتغل بالعلم الشريف، فلما رجعنا من السفر، وصلتُ إلى خدمة المولى المذكور»[33].

نجد ابن كمال باشا في النص السابق يكشف لنا عن المؤثر المهم في سيرته العلمية، فقد كان سمو القدر الذي يعيشه العلماء دافعاً له إلى مزاحمتهم بالرُكب، والطموحِ إلى منافستهم في هذه المنزلة، فهو يُصور لنا نفسه - إبان كونه عسكرياً - في صورة الواقف على قدمه عند الأمير، إشارة إلى حال الخدمة والرعاية التي يؤديها لمن هم أعلى منه قدراً، بينما يُصور لنا العالِم في صورة مقابلة له في الهيئة والقدْر، حيث نجد العالِم جالساً فوق الأمير، إشارة إلى سمو منزلته، وكأنَّ الحال التي يُقدمها لنا النص هذا تراتبية، فالعالم - أولاً - ثم الأمير، ثم العسكري، مع الدلالة التي لا تخفى في لباس العالم الرث، وأنَّ ذلك لم يؤخرْه، وفي لباس العسكري الرسمي، وأنَّ ذلك لم يُقدمه على العلماء. ولقد انصرف ابن كمال باشا بعد ذلك إلى طلب العلم بهمة كبيرة، فأخذه على هذا العالم وغيره مما تذكره مصنفات التراجم، مثل: المولى مصلح الدين القسطلاني، والمولى خطيب زاده ، والمولى معرف زاده[34]، ممَّا أهله بعد ذلك إلى أن يتولى عدداً من المناصب، ومنها: الأستاذية في مدرسة علي بك في أسكوب، وفي الحلبية بمدينة أدرنة ، وفي الأستانة، كما تولى القضاء بمدينة أدرنة، ثم قضاء العسكر في الأناضول، ثم علَّم في دار الحديث بأدرنة[35]، وذلك بناء على طلب السلطان سليم خان، وذلك بعد وفاة علاء الدين الجمالي سنة اثنتين وثلاثين وتسعمائة، وبقي فيها إلى أنْ توفي[36]، وذلك يعني أنَّه مارس القضاء في القسطنطينية ثماني سنوات تقريباً.

ولقد توافرت الشهادات العلمية التي تشيد بكفاءة ابن كمال باشا العلمية، وترتفع بقيمته إلى درجة من المبالغة، فقد «أنسى رحمه الله

تعالى ذكر السلف بين الناس وأحيا رباع العلم بعد الاندراس، وكان في العلم جبلاً راسخاً، وطوداً شامخاً، وكان من مفردات الدنيا، ومنبعا للمعارف العليا»[37]، وهو الإمام العالم العلامة[38]، المحقق والمدقق والرُحَلَة والفهامة[39]، والعلامة الأوحد[40]، الذي «فاق الأقران، وصار إنسان عين الأعيان»[41]، وها هو ذا مجايله طاشكبري زاده يقول: «كان رحمه الله تعالى من العلماء الذين صرفوا جميع أوقاتهم إلى العلم، وكان يشتغل بالعلم ليلاً ونهاراً، ويكتب جميع ما لاح بباله الشريف، وقد فتر الليل والنهار ولم يفتر قلمه»[42]. وقد يكون لقوة حالته المادية أثر في انصرافه التام إلى العلم في شبابه، وهذا ما تدلُّ القرائن عليه، حيث إنَّ المصادر تُشير إلى أنَّ جده من أمراء الدولة العثمانية، وأنَّه نشأ في صباه في حجر العز والدلال[43].

مؤلفاتـه:

كان حضور ابن كمال باشا في عصره قوياً، حتى رأى بعض المؤرخين أنه في الديار الرومية يماثل السيوطي في الديار المصرية[44]، وهذا دالٌ على أنّه كوّن في حياته هذا الحضور العلمي الذي رصده المتابعون وقايسوه بغيره، وأصبح علامة على مؤلفي ناحيته، وقد كان من نتائج تنوعه العلمي أنّ ترك وراءه تراثاً كبيراً ومتنوعاً، حتى قيل عنه: «تفرد في إتقان كل علم من هذه العلوم، وقلما يوجد فنٌ من الفنون إلا وله فيه مصنف أو مصنفات»[45]، وقال التاجي عنه: «قلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنف فيه»[46]، ولعل الاطلاع على مسرد مؤلفاته التي ذكرها القدامى[47] والمعاصرون[48] تدلنا على دقة ذلك، فقد كتب في العقائد، وفي تفسير القرآن، وفي الحديث وعلومه، والمنطق، والأدب، والتصوف، والبلاغة، والنحو، واللغات، والتاريخ، وغيرها. بالإضافة إلى أنه ممن يكتبُ بعدة لغات، فـ «له يد طولى في

الإنشاء والنظم بالفارسية والتركية»[49]. يقول الدكتور رشيد العبيدي: «إنه أتقن اللغة الفارسية والعربية، إلى جانب لغته القومية ـ التركية ـ، ولذلك كان بروزه في فقه اللغات الشرقية واضحاً، فقد ألف في التعريب والتعجيم، والتنبيه على أغلاط العوام، وتحقيق الكثير من التراكيب والمفردات الغريبة في العربية. وحاول الكشف عن الصلات بين هذه اللغات في أكثر من كتاب ورسالة»[50]، أقول: ويُعدُّ التصدي للبحث في إعجاز القرآن، دليلاً على ذلك، إذ إنه من أدق العلوم، ولا يلجه إلا من تميز في اللغة، وظهر أثر ذلك في استشهاده ببيت غير عربي.

ولئن كانت مؤلفاته كثيرة، فله رسائل كثيرة فاق فيها غيره أو كاد، وإذا كان طاشكبري زاده يقول: «كان عدد رسائله قريباً من مئة رسالة»[51]؛ فإنَّ التميمي واللكنوي يُشيران إلى أنَّ رسائله تزيد على ثلاثمائة[52]، وأنَّ له «تصانيف في الفارسية، وتاريخ آل عثمان بالتركية، وكان في كثرة التآليف وسعة الاطلاع في الديار الرومية كالجلال السيوطي في الديار المصرية»[53]، ومن البين لأيّ مطلع على فهارس المخطوطات ما يجده من مجاميع كثيرة لابن كمال باشا، وهي تحوي أعداداً كثيرة من الرسائل.

ولعل كثرة الرسائل إنّ أفصحت عن سعة علمية، فإنَّها قد تكشف لنا أنَّ انشغاله الوظيفي في المناصب التي سبق ذكرها قد شغلته عن الاستمرار في التأليف المطول، وألجأته إلى التعامل مع ما يجدُّ بشكلٍ سريع، كالإجابة على الفتاوى، والمراسلات وغيرها، حيث تذكر كتبُ التراجم أنه يصحب السلاطين في أسفارهم وفتوحهم، كما ظهر ذلك في اصطحاب السلطان سليم خان ابن بايزيد له في دخوله إلى القاهرة، حين أخذها من الجراكسة، وكان قاضياً إذ ذاك بالعسكر[54]، فكانت رسائله أكثر من مؤلفاته، وصغرت أحجام رسائله إلى أنّ بلغ بعضها

الورقة والنصف[55]، مما يدلنا على أنَّها تُكتب على شكل فتاوى أو في ظروف عاجلة، أو في سياق المناظرات والسجالات، حيث وصف بأنه خضع لمناظراته عدة من أكابر العلماء[56]، فأعجبوا به.

كما يمكن الإشارة إلى أنَّ الكتابة في جميع الفنون لايتيح المحافظة على مستوى عالٍ من الجودة المطلقة، وهو أمرٌ مفهوم في ظل الكثرة والتنوع، فطاقة الإنسان محدودة والكمال لله وحده، ولذا جاءت بعض الإشارات إلى ذلك، كقول اللكنوي: «بضاعته في الحديث مزجاة كما لايخفى»[57]، وهذا مما لايقدح في طلبة العلم، فمن تأخر في علم برَّز في علم آخر. إضافة إلى سمة ملحوظة في مؤلفاته، وهي جنوحه إلى المتابعة لجهود السابقين، فمما له: حواشي الكشاف، وحواشي البيضاوي، وشرح الهداية، وشرح التنقيح، وتغيير المفتاح، وحواشي التلويح، وغيرها، مما يؤكد هذا المنحى العلمي لديه، وهو تعقب السابقين، وقراءة جهودهم، والتعقيب عليها. ويمكن الإشارة إلى كتابه (تغيير المفتاح)، حيث غير عبارة السكاكي في الجزء الثالث من المفتاح، ثم شرحه، ثم وضع حاشية عليه.

وإذا كان المترجمون كثيراً ما يُشيرون إلى التشابه بين ابن كمال وبعض العلماء مثل: السيوطي، فإنَّ الذي لا يُشكّ فيه أنَّ شهرة السيوطي وشهرة مؤلفاته تعلو شهرة ابن كمال ومؤلفاته، ولعل ذلك عائد إلى الاختلاف المنهجي بينهما، فالأول يكتب من البلاد العربية، وله من المؤلفات الكبيرة ما يكفل له الحضور العلمي والانتشار، أما ابن كمال فانتشاره بالرسائل الصغيرة، أضف إلى ذلك الابتلاء المُشاهد لمن تولى مسؤولية إدارية، حينما ينشغل الباحث عن بحوثه ومؤلفاته بوظيفته وهمومها الورقية والإدارية، ولذا جاء التصريح الجازم من اللكنوي في المقارنة بينهما بأنَّ التفاوت بين السيوطي وابن كمال باشا في الحديث

كتفاوت ما بين السماء والأرض، وذلك في مقابل التميمي الذي كان رأيه هو أن ابن كمال باشا أدقُّ نظراً وأحسن فهماً[58].

ومن أبرز مؤلفاته البلاغية:

تغيير المفتاح للسكاكي.

شرح تغيير المفتاح.

حاشية على تغيير المفتاح له.

حاشية على المصباح شرح المفتاح.

رسالة في الأسلوب الحكيم.

رسالة في الحقيقة والمجاز.

رسالة في أن صاحب علم المعاني يشارك اللغوي من جهة ويفارقه من جهة أخرى.

رسالة في تحقيق التغليب.

رسالة في تحقيق معنى النظم والصياغة.

رسالة في التضمين.

رسالة في تلوين الخطاب.

رسالة في التوسع في كلام العرب[59].

عقيدته:

يرتبط الحديث عن الجانب العقدي ارتباطاً بيِّناً بالحديث عن الآراء الشخصية في الإعجاز القرآني، فليس الحديث عن مذهب المؤلف وعقيدته نوعاً من تمام الترجمة فحسب؛ بل إنَّ للمذهب والعقيدة - خصوصاً - علاقة كبيرة بالآراء التي يقول بها العالم في مجال إعجاز القرآن بدرجات متفاوتة، وليس الاختلاف بين آراء العلماء في وجوه الإعجاز إلا عائداً إلى اختلاف عقائدهم في الأغلب؛ فبعضهم

يركز على المنطلقات الفكرية وبحثها في هذا المجال، ويكتفي بعضهم بوجود أثر واضح - وإن كان قليلاً - في رؤاه ودراساته.

يتمذهب ابن كمال باشا بمذهب الأحناف(60)، وتُرجم له في طبقاتهم(61)، وأمَّا المذهب العقدي، فقد نسبه بعض الباحثين إلى الماتريدية الجهمية، والصوفية الغالية، لأنه شرح القصيدة الخمرية لابن الفارض الإلحادي الملحد(62)، وترجم له ضمن علماء الماتريدية مع التشكيك بنسبة بعض الرسائل المنسوبة إليه مما يكشف عقيدته(63)، ومع أنَّ مجرد الشرح لايعني الانتماء إلى الفكر أو المماثلة فيه، فإن دارساً آخر أشار إلى أنَّ عقيدته هي الماتريدية، بأدلة ذكرها، ومنها: وجود رسالة مخطوطة في المسائل المختلف فيها بين الماتريدية والأشاعرة، كتب عليها: لعلها لابن كمال باشا، ومنه: مجيء بعض الآراء في رسائله موافقة لهذا المذهب(64)، ولئن كان دليلُه الأول بحاجة إلى تحقيق(65)، فإنَّ دليله الثاني مثيرٌ للتساؤل، حيث يُشير الدكتور العبيدي إلى أنَّ ابن كمال من أهل السنة والجماعة(66)، كما يُشير إلى ذلك غيره(67)، وينقل الدكتور عبدالوهاب عبدالله تصريح ابن كمال باشا بأنَّه من أهل السنة(68)، ثم يختم رأيه بتتبعه لآراء ابن كمال في مخطوطته تلك، فتكشف له أنَّه ينتهج نهج أهل السنة كما ذكر، ولكنه ينزلق أحياناً في تيار المعتزلة(69)، «فكان لهذا الاعتقاد أثر كبير في توجهه في رسائله وكتبه التي ألفها في هذه الجوانب . فقد ردّ على المعتزلة بكتاب سماه: خلق القرآن، ووضع رسالة بعنوان: تقرير أنَّ القرآن العظيم كلام الله - تعالى -(70)، وعرّف باحث آخر بجهود ابن كمال ودفاعه عن عقيدة أهل السنة وكفاحه ضد البدع والمنكرات»(71).

وتبعاً لكثرة مؤلفات ابن كمال باشا، ومجيء كثير منها في سياق الحواشي والردود والتعقيبات، ودخوله في كثير من قضايا العقيدة والفكر التي اتصلت بتفسير القرآن والعقيدة والإعجاز وغيرها من العلوم،

وانطلاقاً من الوعي بالدلالة الثقافية المنفتحة لمصطلح أهل السنة والجماعة، حيث يرد عند بعضهم قسيماً للمعتزلة، فإنَّ تحقيق القول في الاتجاه العقدي لابن كمال باشا يحتاج إلى بحث مستقل يردُّ آراءه إلى بعضها، ويُحلِّلها بصورة تكاملية واسعة[72]، لاسيما أنّ اتجاهه العقدي لم يؤثر بعمق في الرسالة التي بين أيدينا، وإنّ كان يحضر في غيرها[73].

من جهة أخرى، فلم يغفل ابن كمال عن الأثر العقدي، فأشار إلى عقائد بعض الذين ناقشهم، وكان ينصّ! على تشيعهم أو اعتزاليتهم، وهذا يفهم من خلال حرصه على نسبة القول إلى بيئته وحاضنه الفكري، وعدم الاكتفاء بالقائل من الأفراد.

ثالثاً/ التعريف بالرسالة:

تحقيق اسم الرسالة:

تضمنت مقدمة المخطوطة بيان اتجاه الرسالة العام، فجاءت كاشفة لمضمونها دون تحديد دقيق للعنوان، فقال ابن كمال في أولها: (هذه رسالة معمولة في تحقيق أنَّ القرآن معجز، وتصديق من قال: إنَّ إعجازه ببلاغته)، ولئن لم يُحدِّد المؤلف اسمها بدقة، فإنَّ مضمونها متلخصٌ في هذه الجملة المحورية من الرسالة، لاسيما ونحن نستحضر أنَّ منهج ابن كمال في رسائله إنما يسير وفق هذا الاتجاه في تصديرها.

وقد نصَّ كثير من كتاب مجاميع رسائل ابن كمال على أنَّها رسالة في تحقيق أنَّ القرآن معجز كما في الصفحات الأولى التي تلي الأغلفة[74]، ونصَّ بعضهم بقوله: هذه الرسالة في إعجاز القرآن[75]، وأمَّا مفهرسو المخطوطات فقد كرروا الإشارة إلى أنَّها (رسالة في تحقيق أنَّ القرآن معجز)[76]، و جعلها بعضهم (رسالة في تحقيق أنَّ القرآن معجزة) [77]، ولا يخفى أنَّ النساخ والمفهرسين قد اقتبسوا ذلك من مقدمة ابن كمال لرسالته.

وانطلاقاً من أنه لا يوجد اسم محدد لهذه الرسالة، وإنما هي رسالة جاءت لتعالج القول في حكم إعجاز القرآن وبيان وجهه البلاغي، مع وجود رسائل أخرى لابن كمال تختص في المعجزة بشكل عام، أو تتناول فنوناً بلاغية مختلفة؛ فقد رأيت تسميتها بـ (إعجاز القرآن ببلاغته)، وذلك للأسباب الآتي:

1. الحاجة إلى اسم تُعرف به الرسالة، وأن يكون كاشفاً لمضمونها بدقة.
2. اتفاق الاسم المقترح مع نص عبارة ابن كمال حين قال: وتصديق من قال: إن إعجازه ببلاغته.
3. عدم مناسبة التسمية العامة بـ (إعجاز القرآن)، لأنه اسم يحمل دلالة واسعة تجعلنا غير قادرين على تحديد المراد بدقة، مع وجود عدد من رسائل ابن كمال تشترك في هذا الاتجاه، وتختلف في المعالجة والمنهج.

توثيق نسبتها إلى المؤلف:

ليس من اليسير الجزم بنسبة الأفكار والمؤلفات إلى أصحابها إلا ببينة، وتزداد الصعوبة حين يكون المؤلف مكثراً، وذا رسائل صغيرة، وقد توفي قبل إخراجها إلى الناس، وهو المتحقق في حالة ابن كمال باشا رحمه الله تعالى.

يقول د حسن عتر متحدثاً عن ابن كمال: «إنك لتجد مؤلفاته كثيرة مخطوطة في مكتبات العالم الرسمية، لكنك لا تجد كثيراً منها مدوناً في كتب التراجم والفهارس القديمة»[78]، ولعل ذلك عائد إلى أنه توفي ولم تظهر كامل مؤلفاته، وإلى ذلك يُشير طاشكبري زاده، حيث يقول متحدثاً عن مؤلفاته: «هذا ما شاع بين الناس، وأما ما بقي في المسودة فأكثر مما ذكر»[79].

وفي توثيق الرسالة التي بين أيدينا، تجدر الإشارة إلى الآتي:

1. نصَّ بعض نُساخ المخطوطة في الورقة الأولى من مجاميعهم أنَّها لابن كمال، كما قال الشيخ حمد بن عبدالباقي: «هذه الرسالات منسوبة إلى الفاضل العلامة أحمد بن سليمان الشهير بكمال باشا زاده»[80]، وجاء في أحدها قول الناسخ: «مجموع يشتمل على رسائل خاتمة المحققين والمدققين المولى المرحوم الشهير بكمال باشا زاده»[81]، ومنها ما نص ناسخها في نهايتها على ذلك[82].
2. تندرج الرسالة ضمن عدد كبير من الرسائل الصغيرة التي ضمتها المجاميع الخاصة برسائله، ولعل خروج بعضها محققاً أو مطبوعاً مع نسبته إلى ابن كمال يؤكد صحة نسبة الجميع، لاسيما وهي في سمات شكلية واحدة، من حيث نمط المقدمة، والتراكيب اللغوية، واللوازم التعبيرية الأخرى السائدة في أسلوب ابن كمال باشا.
3. التماثل الدقيق في مصادره العلمية في الرسالة مع مصادره في مؤلفاته ورسائله الأخرى، بل إنَّنا نجده فيها يُشير إلى مؤلفاته الأخرى التي صرّح بها مثل تغيير المفتاح، أو التي لم يُصرح بأسمائها، كقوله: «قضينا حق المقام في تحقيق هذا الكلام في بعض تعليقاتنا»، وقوله: «وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام في بعض تعليقاتنا»، وهي إشارات إلى بعض مؤلفاته، وقمت بالإحالة إليها في التحقيق.
4. يتصل منهج ابن كمال في هذه الرسالة مع منهجه العلمي العام، فله جهود واضحة في القرآن: إعجازاً وتفسيراً وبلاغة، وهو مولعٌ بتفتيق المسائل، فهو هنا يؤلف رسالته في (تحقيق أنَّ القرآن معجز، وتصديق من قال: إنَّ إعجازه ببلاغته)، بالإضافة إلى رسائله الأخرى في هذا المجال، ومنها: (رسالة في تحقيق المعجزة)، و(رسالة في تحقيق المعجزة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام)، و(رسالة في أنَّ القرآن الكريم كلام رب العالمين)، و(تحقيق أنَّ القرآن العظيم كلام الله القديم)[83]، وغيرها.

5. أشار المترجمون لابن كمال إلى هذه الرسالة[84]، كما نبّه إليها عدد من المحققين المعاصرين لرسائل ابن كمال إلى رسالته هذه في مقدماتهم[85].

وأخيراً ، فإنَّ من المهم الإشارة إلى أنَّ النص – فيما اتضح لي – كامل لا سقط فيه، فقد توافرت النسخ عليه ، بل إنَّ أغلب المخطوطات التزمت بالتعقيبة التي تكتب في نهاية الورقة للإشارة إلى بداية الصفحة التي تليها.

منهجه في الرسالة:

هدف الرسالة الرئيس هو تأييد القول بالإعجاز البلاغي، وأنَّه الوجه الإعجازي للقرآن، ولذا فنحن نجد ابن كمال يصرح مفتتحاً رسالته بأنها: معمولة في تحقيق أن القرآن معجز، وتصديق من قال: إنَّ إعجازه ببلاغته.

وفي سبيل غايته نجد ابن كمال يسلك منهجية تكاملية مع رؤاه وأفكاره، حيث يحيل إلى مواضع أخرى من كتاباته، كما يحيل إلى مواضع أخرى في رسالته نفسها، ويعالج مسائله بمنهجية علمية تصاعدية، حيث يبدأ بتحرير القول في أنَّ إعجاز المنكِر شرطٌ لثبات المعجزة، وأنَّ معنى الإعجاز يتلخص في مجرد المنع؛ منع المنكرين عن الإتيان بمثله، سواء كان المنع مع القدرة على المعارضة أو دونها، أي أنَّ المنع شاهدٌ على الإعجاز. وأمَّا تحرير القول في سببه، فإن ابن كمال يؤجله إلى حين درس وجوه الإعجاز القرآني، ولعل هذه الكيفية في المعالجة تتوافق مع المنطق العلمي الذي يجتهد في التأسيس للقضية محل النظر، قبل البدء في معالجة مسائلها التفصيلية.

وقد بدأ ابن كمال بعد ذلك بتحليل آيات التحدي، وبيان أنَّ القرآن الكريم لم يُعارض، بدليل عدم النقل، إذ لو عورض لشاع ذلك، ويناقش

مفهوم الإعجاز وشروط المعجزة، ثم ينتقل لاستعراض وجوه إعجاز القرآن الكريم، ومناقشتها، مع وقفات بلاغية متعددة، مثل: التفاوت في بلاغة القرآن، والفرق بين القصور في المقام، والقصور في المتكلم، وأنَّ بلاغة القرآن تحتوي الأول، ويستحيل أن تحتوي الثاني، وغيرها من المسائل، وهي إشارات تأتي على سبيل الاستطراد الذي يمتاز به أسلوب ابن كمال.

ولعلَّ ممَّا يتضح لقارئ هذه الرسالة أسلوبَ ابن كمال المتفاوت بلاغياً، فهو حيناً يجيء متسلسلاً، سليم التراكيب، وحيناً تغمض معانيه، وتكثر الضمائر، مما يوقع القارئ في حيرة في تحديد مقاصده، «وقد زاد في صعوبة فهم مراد المؤلف طول الجملة المعترضة»[86] التي تتناثر في الرسالة التي بين أيدينا، ولا شك أنَّ هذا تأثير سلبي في صياغة مقاصده، وربما كان السبب في عدم التحديد الدقيق لرأيه في الإعجاز. ومما سبق، فإن وصف أسلوب ابن كمال بأنه «تحرير مقبول جداً، لإيجازه مع وضوح دلالته على المراد»[87] قول قد يصحُّ في بعض رسائله، ولكنه لا ينطبق على الرسالة التي بين أيدينا؛ ولذا اجتهد ناسخ النسخة رقم 19/2502 بإعراب بعض الكلمات، وفيه اجتهاد من الناسخ - والله أعلم - لضبط أركان الجملة، وذلك لطول الجمل، والحاجة إلى تماسك المعنى.

ومهم هنا أنْ نذكر أنَّ زمن تأليف هذه الرسالة متأخر نسبياً، بدليل إشارته إلى رسائله الأخرى في المعجزة، وفي النظم، وقدم القرآن، وهذا يتفق مع المنطق العلمي الذي يقضي بأنْ يتحدث العالم عن تعريف المعجزة وشروطها، ثم يتحدث بعد ذلك عن أوجه الإعجاز.

شواهده:

جاءت شواهد ابن كمال في رسالته التي بين أيدينا من القرآن الكريم، ومن الشعر الفارسي، ولم يستشهد بالحديث النبوي، أو الشعر

العربي، ولعل هذا عائد إلى موضوعها المتخصص في درس وجوه إعجاز القرآن الكريم، ولذا فإنَّ الشاهد الشعري الفارسي جاء من خلال واحد من استشهادات ابن كمال، وليس نصاً خاصاً به، بالإضافة إلى أنَّ الاستشهاد إنما جاء في معالجة قضية استطرادية، وهي التفاوت في بلاغة القرآن.

رأي ابن كمال في وجه الإعجاز:

لعل من المستغرب أن نعقد هذا الموضوع في رسالة تحمل رأي صاحبها في مفتتحها، ولا يزول هذا العجب إلا إذا استحضرنا أنَّه نُسب إلى ابن كمال ما يُعارض رأيه الذي نجده في هذه الرسالة، فبيان موقفه غامض أو غائب في كتب الإعجاز القرآني.

يقول نعيم الحمصي: «خلاصة ما يقوله ابن كمال باشا نقلاً عن غيره، وقبولاً منه لما ينقل، أنَّ القرآن معجزٌ، ولكنه لا يُعجز ببلاغته، بل بالصرفة»(88)، وعن الأستاذ نعيم الحمصي نقل الدكتور محمد موسى نسبة الصرفة إلى ابن كمال، ولكنه أشار إلى أنَّ ما نقله الحمصي لايكفي لاعتماد نسبة القول بالصرفة إليه(89).

وفي قراءة هذه الرسالة التي بين أيدينا، نجد ابن كمال يورد الأقوال في وجوه إعجاز القرآن، ويردُّ على بعضها، ويترك بعضها الآخر دون رد، ولعل رأيه الذي يتضح من خلال هذه الرسالة هو أنَّ الإعجاز القرآني منحصر بالوجه البلاغي، وذلك من خلال الأدلة الآتية:

1. أنه نص عليه في بداية رسالته دون إشارة إلى احتمال غيره، فقال: تحقيق أنَّ القرآن معجز، وتصديق من قال: إنَّ إعجازه ببلاغته.
2. أنه عندما نقل نصاً من شرح المواقف للسيد الشريف فيه بيان وجوه إعجاز القرآن، وأتى إلى ذكر رأي الجاحظ، وفيه أنَّ الإعجاز بالبلاغة التي تقاصرت عنها ضروب البلاغات، زاد على المتن

قوله: (وعليه المحققون من أهل العربية)، وهذا دالٌ على اتجاهه إليه.

3. أنه علَّق على رأي التفتازاني، بقوله: ومن هنا انكشف لك سر، وهو أنَّ حد الإعجاز من جهة البلاغة.

4. أنه حين بدأ في التعليق والرد على الأوجه التي ساقها التفتازاني لإبطال الصرفة؛ أشار إلى أن الرأي الأول يبطل الصرفة، ويبطل سائر الوجوه الأخرى ما عدا القول بالإعجاز البلاغي.

5. أنه عند استشهاده برأي البيضاوي ورده عليه؛ يقول: إنه صريح في التحدي من جهة البلاغة.

6. أنه يختم رسالته بالاستشهاد برأي شيخ البلاغيين عبدالقاهر الجرجاني في الرد على الصرفة، وهذا مما يستأنس بأنه يوافقه.

وأما وجوه الإعجاز التي يوردها ابن كمال فهي الآتية:

1. الإعجاز البلاغي، وهو الذي يؤيده.

2. النظم الغريب، ويتركه دون تأييد أو رفض.

3. النظم الغريب، والدرجة العالية من البلاغة الخارجة عن طوق البشر، ويتركه دون تأييد أو رفض.

4. الإخبار عن الغيب المستقبَل، ويتركه دون تأييد أو رفض.

5. عدم الاختلاف والتناقض مع طوله، ويرد عليه بأنَّ التحدي كائن في قصار القرآن أيضاً.

6. الصرفة، ويجتهد في التفريق بين مفهومها عند النظام والأستاذ الإسفراييني، ومفهومها عند المرتضى، وهو يرفض الأولى، ويتوقف أمام الثانية.

7. قدمه، ويتركه دون تأييد أو رفض.

8. موافقته لقضية العقل في دقيق المعاني، ويتركه دون تأييد أو رفض.
9. دلالته على الكلام القديم، ويتركه دون تأييد أو رفض.

يبقى أخيراً أن نُشير إلى أنَّ القول بأن وجه الإعجاز القرآني هو الصرفة كما قال بها النظام والأستاذ الإسفراييني، قد يتناقض مع الوجه البلاغي الذي يؤيده ابن كمال، ولذا يبعد أن يكون ممن يؤيد الصرفة بالمعنى السابق.

ولكنَّ السؤال المهم: ما موقف ابن كمال من الأوجه التي ذكرها وتركها دون تحليل أو حكم أو نسبة في مجملها؟ والإجابة عن هذا السؤال ظنية، فنقول: يبدو أنَّ السبب في ذلك عائد إلى أنَّها أوجه لاترقى إلى العلمية الواضحة في رؤية ابن كمال، وقد يكون صنيعه هذا إنما جاء وفق هذا المنهج اعتماداً منه على مقولته التي ساقها في واحد من تعقيباته على حديث التفتازاني، وذلك حين قال متحدثاً عن تعجب العرب من بلاغة القرآن: إنه وجه كما يبطل القول بالصرفة، فإنه يبطل سائر الوجوه الأخرى غير القول بالبلاغة، فهو يردُّ هنا على جميع الأوجه التي قيلت في إعجاز القرآن الكريم، ولا يستثني منها إلا القول بالبلاغة.

وأقرب من هذا أن يقال: إن وجه الإعجاز البلاغي عند ابن كمال يشمل القول بالنظم والفصاحة، فهما داخلان في مفهوم البلاغة العام عنده كما يظهر، ومن ثم فقد أوردها إتماماً للبحث، دون أن يُعنى بتحليلها ودرسها، ولعل الدليل على ذلك أنَّه قد مارس الدرس والتحليل لبعض الأوجه، ولم يسرْ على نمط واحد، مما يوحي أنَّه ترك ما ترك قصداً، دون غفلة عن ذلك، حيث نجد ما جاء في رسالته هذه تصريحاً بالإعجاز البلاغي، ثم نجده في تفسيره يصرح بأن القرآن معجز بفصاحته[90]، ويقول في شرح تغيير المفتاح إعجاز القرآن

على ما هو المختار من جهة البلاغة[91]، كما نجده في موضع آخر من التفسير يشير إلى أنّ النظم هو أمُّ إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي[92].

ومما يُشار إليه في هذا السياق أن نقول: إنَّ ابن كمال لم يُقدم جديداً على مستوى أوجه إعجاز القرآن، كما أنّ الوجه الذي يراه موطناً للإعجاز مسبوق إليه، وهذا ليس عيباً في رسالته، لكنه وصفٌ لها، كما صرّح في بدايتها بتأكيده أن رسالته جاءت لتصديق هذا القول، وأمَّا الأوجه الأخرى فقد جاءت بصيغة النقل عن غيره، فالجديد عنده لا يظهر في بيان وجه إعجاز القرآن، وإنما يتلخص في مناقشاته واعتراضاته التي جاءت في رسالته هذه.

مصـــادره:

جاءت مصادر ابن كمال في رسالته على النحو الآتي:

1. مؤلفاته، وقد استفاد منها على سبيل الإحالة إليها، مثل: كتاب تغيير المفتاح، ورسائله في المعجزة، وغيرها.
2. كتب التفاسير، وذلك في استفادته من تفسير أنوار التنزيل في أسرار التأويل البيضاوي.
3. كتب العقائد وعلم الكلام، وذلك في استفادته من كتاب أبكار الأفكار للآمدي، وشرح المقاصد للتفتازاني، وشرح المواقف للشريف الجرجاني، والمواقف للإيجي.
4. كتب البلاغة، وذلك في استفادته من كتاب إعجاز القرآن للباقلاني، ودلائل الإعجاز لعبدالقاهر الجرجاني، والمفتاح للسكاكي، وشرح مفتاح العلوم للتفتازاني، والمصباح شرح المفتاح للشريف الجرجاني.

منهجه في الاستفادة من مصادره:

يقوم أسلوب ابن كمال في هذه الرسالة على مناقشة آراء العلماء الآخرين ومساءلتها، وذلك في سبيل تحقيق القول في الإعجاز، ودراسة مسائله، وتحليل القول بالإعجاز البلاغي، وهذا المنهج مطَّرد في عدد من رسائله ومؤلفاته، حتى وصف بأنه مولع بالإيرادات[93]. ويمكن رصد استشهاداته من سابقيه في هذه الرسالة على النحو الآتي:

- الاستشهاد بآراء الآخرين في مسألة من المسائل لتأييد رأيه، كما هو منهجه في الاستفادة من أبكار الأفكار للآمدي ومن الدلائل للجرجاني ومن المفتاح للسكاكي.
- الاستشهاد بآراء الآخرين ليستفيد من بعض دلالاته ويرد بعضه الآخر، كما هو موقفه من رأي التفتازاني في بيان المقام الثاني.
- الاستشهاد بالرأي ليرده مطلقاً، كما هو شأنه في استشهاده بتفسير القاضي البيضاوي لقوله تعالى: ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس**..﴾[94].
- الاستشهاد بقولين لمؤلف واحد ليكشف التناقض فيما بينهما، كما في استشهاده بكلام الشريف الجرجاني في شرح المواقف وتناقضه مع شرحه للمفتاح.
- الاستشهاد بعدد من الآراء في مسألة واحدة، ويمتدُّ لعقد المقارنة بينها، واستخلاص وجوه الالتقاء والافتراق فيما بينها، كما نجد ذلك في مسألة تحديد مفهوم صرفة النظام والمرتضى، وأحياناً يجتهد في تحليل واحد من استشهاداته، لنجده يتوقف أمام جملة أو كلمة واحدة فقط، ليُشير إلى أنها كانت السبب في ارتباك القول أو عدم صحته، كما هو موقفه من قول شارح المقاصد في تحليل القول بالصرفة.

• الاستشهاد مع التعليق على الرأي أو التحفظ على جملة من جمله، كما صنع في نقله لرأي الباقلاني الوارد في كتاب شرح المقاصد، حيث أضاف جملة (بعد ذلك)، وعلَّل موقفه بأنه الإخبار عن الغيب الواقع قبله يُحتمل أن يكون بواسطة الجن، فلا يصلح أن يكون وجهاً للإعجاز.

وإذ نجد ابن كمال في استشهاداته يوافق بعض آراء سابقيه، ويعترض على تفصيلها عند آخرين، أو يكتفي بإشارات عابرة في هذه الرسالة، ويشير إلى أنَّ التفصيل حاصل في موضع آخر من كتاباته، فهذا المنهج دالٌ على شخصيته، وأنه لا يكتفي بالنقل، فمثل هذه الأحكام والتقريرات التي يُطلقها ابن كمال باشا «تدلُّ بشكل واضح على الأصالة في المنهج، وقوة الشخصية، والسعة في المعرفة»[95].

أمَّا **كيفية استشهاداته**، فقد جاءت كما يأتي:

1. النقل الدقيق: وذلك يُلحظ في كل قول ختمه بعبارة: إلى هنا كلامه، ما عدا النص الذي اقتطعه من كتاب دلائل الإعجاز للجرجاني، فقد حدث فيه نوع من الاختلاف، ولعل ذلك عائد إلى اختلاف النسخة التي اعتمد عليها.
2. النقل مع التصرف في النقل: وذلك كنقله كلام التفتازاني في شرح المقاصد، وكلام السكاكي في المفتاح.
3. النقل مع التلخيص والإضافة: وذلك يتجلى في استشهاده بكلام الشريف الجرجاني في سرد وجوه الإعجاز.
4. النقل من غير عزو إلى كتاب: كنقله لكلام البيضاوي في بداية رسالته، ولعل ذلك عائدٌ إلى شهرته.

منهجه في نسبة استشهادته إلى أصحابها:

لم يلتزم ابن كمال الإشارة إلى نقله، فهو في الأعم ينص على ذلك، وحيناً لا يفعل، بل يجعل القول مطلقاً دون نسبة إلى مؤلف أو

كتاب، كما ظهر ذلك في سرده لوجوه إعجاز القرآن، وهو نص مأخوذ من شرح المواقف للشريف الجرجاني، ويمكن أن يُستأنس بأنه لا يغفل النسبة إلا حين يكون النص مما يشترك فيه المؤلفون، فهي آراء ينقلها صاحب النص الأول عن غيره، بالإضافة إلى أنَّه في نقله من الشريف الجرجاني وعدم نسبته إليه، قد تصرف في النقل وأضاف إليه.

وممّا يتضح في كيفية استشهاداته أن ابن كمال قد يورد النص وينسبه إلى كتاب، وهو على الحقيقة من كلام الشارح، كما رأيناه في نسبة واحد من استشهادته إلى الإيجي صاحب المواقف، وهو من كلامٍ شارح المواقف الشريف الجرجاني، وقد يورد ابن كمال النص منسوباً إلى كتاب، وهو في ملحقاته، كصنيعه في عزوه أحد النصوص إلى كتاب دلائل الإعجاز، والنص ضمن الرسالة اللصيقة به وهي الرسالة الشافية، ولعل مما يعتذر لابن كمال باشا فيه، أن الرسالة ربما لم تُفصل في عصره عن متن الكتاب، أو ظنَّها جزءاً منه، وأنَّ الفصل هذا ممّا تنبّه له المحققون من المتأخرين.

وشيءٌ آخر يجدر التنبيه إليه في درس هذه الرسالة أنَّ ابن كمال في استشهاداته قد ينسب الرأي إلى المؤلف دون الإشارة إلى كتابه، فقد قال: (وأما الذي ذكره الإمام البيضاوي..)، وقد يذكر اسم المؤلف واسم كتابه كما هو الواقع في كتاب أبكار الأفكار للآمدي والمفتاح للسكاكي، وقد يكتفي بقوله: صاحب المواقف، وقد يُشير إلى المؤلف والكتاب دون تصريح، كقوله: قال الفاضل المذكور في الشرح المزبور، وقد يشير إلى المؤلف والكتاب، ويحدد موضع نقله بنوع أقرب إلى الدقة، كقوله : كلام الإمام البيضاوي في ديباجة تفسيره.

وإذا كان من منهج ابن كمال في رسالة (الأسلوب الحكيم)، عدم التصريح باسم المؤلف حين يريد انتقاده أو الاعتراض عليه، بل يكتفي بقوله صاحب كتاب كذا[96]، فلعل هذا خاص برسالته تلك، أمَّا منهجه

في رسالته التي بين أيدينا، فإنه قد يذكر اسم المؤلف واسم الكتاب في معرض الانتقاد، كما هو الواقع في انتقاده للتفتازاني في شرح المقاصد وفي شرحه للمفتاح.

وصف النسخ المعتمدة:

لهذه الرسالة نسخٌ عديدة، وقد اخترت من هذه النسخ[97] ما له مزية ظاهرة ومهمة، وجعلتها محلاً للمقارنة والموازنة مع الأصل، كما يأتي بيان ذلك، مع ذكر أسبابه في استعراض النسخ، وهي:

الأولى: نسخة برقم 2/1737 في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنوة، وهي ضمن مجموع، وقد جاءت في إحدى عشرة صفحة، وهي مكتوبة بالخط المشرقي، وناسخها هو أبو عبدالله محمد بن يوسف السورتي[98]، وتاريخ النسخ 1353هـ، ومصدرها من المكتبة الشرقية الحكومية في الهند.

وبعد انتهاء هذه النسخة قام الناسخ في صفحة تالية بكتابة أقوال بعض العلماء في الإعجاز، وأثبتَ أنَّ جامعها هو التلميذ عبدالعليم، وهي تتضافر مع مؤشرات أخرى لتؤكد علمية النسخة، وأنه جرى التعامل معها من قبل مجموعة من طلبة العلم، وقد رمزتُ لهذه النسخة بالحرف (أ)، وجعلتها أصلاً لما يأتي من الأسباب:

- أنها تُعدُّ من أعلى النسخ درجة، من حيث قربها من نسخة المؤلف، فقد نص ناسخها على أنَّها مقابلة على الأم، وظهر أثر ذلك في تصحيح بعض الألفاظ.
- ناسخها (أبو عبدالله محمد بن يوسف السورتي) عالم بارز في مجاله، وظهر أثره بضبط النص بالحركات، و إبداء تعليقات على آراء المؤلف، ومنها ما يعترض فيه على المؤلف.

- كان من ميزاتها وضوح الخط، والسلامة الإملائية والنحوية، بالإضافة إلى العناية الواضحة بتنسيق النص، ومراعاة الجمل والمقاطع.
- تصحيح ما أخطأت فيه جميع النسخ، كما أنها تُعدُّ أقل النسخ من حيث السقط، فليس فيها إلا سقط واحد.

الثانية: النسخة ذات الرقم ف 19/2501 في قسم المخطوطات بجامعة الملك سعود بالرياض، وهي ضمن مجموع مصدره جامعة برنستون، وقد كتب على بعض جوانبها بعض ما سقط من بين السطور، ولعل هذا ممَّا يُستأنس به أنها نسخة قوبلت بما هو أصح منها، علماً أن في هذه النسخة ستة مواضع ساقطة، وعدد أوراقها اثنا عشر صفحة، ولم يذكر اسم ناسخها، وأما تاريخ النسخ ففي القرن العاشر الهجري، ويبدو أنه تاريخ تقريبي من المفهرس، إذ لم أجد ما يدل على ذلك في المخطوطة، وقد وجدت في إحدى رسائل هذا المجموع، وهي رسالة في بيان الأسلوب الحكيم، ما نصُّه (تمت كتابتها من النسخة التي كتبت من نسخة المصنف، وقوبلت بها في سنة 984)، أقول: ما دامت الرسالتان في مجموع واحد، والخط متشابه، فلعل تاريخ النسخ واحد، ويبقى احتمال المعاصرة بين الناسخ والمؤلف قائم، فبين وفاة المؤلف وكتابة هذه الرسالة 44 سنة تقريباً، وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف (ب).

الثالثة: النسخة ذات رقم 19/ 947 في قسم المخطوطات بمكتبة الملك عبدالعزيز العامة، وهي نسخة أصلية ضمن مجموع، وقد كتبت بخط دقيق، وكتب متنها بالمداد الأسود، وخطوط التنبيه بالحمرة، وعدد أوراقها ثماني صفحات، ولم يذكر المفهرس اسم الناسخ، ولامكان النسخ، ولكن كُتب على الغلاف الداخلي للمخطوطة أنَّ (صاحب هذا الكتاب وكاتبه أمير محمد التبروي)، وكان الخط مقارباً وليس مماثلاً لما في الداخل، وقد وُضع تحت كثير من جملها وكلماتها خطوط، وقدّر تاريخ النسخ في القرن الثاني الهجري، وهناك تعليقات يسيرة

في جوانبها، وكتابةٌ لما سقط من كلمات في النص، مما يُستأنس به على أنها عرضت على نسخة أصح منها. علماً أنّ فيها سقط واحد، وقد ختمت الرسالة بقوله: (إلى هنا كلامه بعبارته. تمت الرسالة المعمولة في أنَّ وجه إعجاز القرآن للعلامة الفاضل ابن كمال باشا رحمه اللّٰه تعالى)، وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف (ج).

الرابعة: النسخة الأصلية ذات الرقم 3/3230 م ز في جامعة الملك سعود، وهي ضمن مجموع، و نوع الخط فيها تعليق، وجاءت في خمس عشرة صفحة، وفيها تصويب واحد، وتعليقات طويلة يظهر أنها نصوص اقتبسها الناسخ من أقوال شرف الدين الطيبي[99]، كما أنَّ فيها خطوطاً تحت عدد من الكلمات، وإشارات إلى أماكن السقط من المخطوطة ما يجعلنا نفترض أنها قد قوبلت بما هو أعلى منها، ولم يذكر اسم ناسخها، وقد جعل المفهرس تاريخ نسخها في 968هـ، ولايظهر في هذه الرسالة ما يدل على هذا التاريخ، ولعله استأنس بما كتب في نهاية الرسالة الأولى من هذا المجموع من قول الناسخ: (انتهت نسخة المؤلف. تمت بعون اللّٰه تعالى 968)، فيبقى الأمر تقريبياً. وفيها خمسة مواضع ساقطة، وقد رمزت لها بالحرف (د).

الخامسة: نسخة برقم ف 8178، في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية، وهي ضمن مجموع، ولم يذكر اسم ناسخها، ولا تاريخ النسخ، ونوع الخط مشرقي، ومصدرها مكتبة د. نجم عبدالرحمن الخاصة، وفيها تعليقات وتصوبيات قليلة، يستأنس بأنَّها قد قوبلت بما هو أصح منها. وفيها أربعة مواضع ساقطة.

السادسة: نسخة برقم 1585 ف، في مركز جمعة الماجد في الإمارات العربية المتحدة، وقد جاءت في اثنتي عشرة صفحة، ومصدرها الظاهرية 9237، ولم يذكر اسم الناسخ فيها، وأمَّا تاريخ النسخ فقد نص مفهرسو المخطوطات في المركز على أنّه في القرن

العاشر الهجري، وفي هذه النسخة تعليقات بعضها باللغة التركية كما نص الكاتب، وبعضها الآخر تصويب واستدراك لما سقط من النص، أو شرح لغوي، علماً أن فيها أربعة مواضع ساقطة.

السابعة: النسخة ذات الرقم 2502 /19 في قسم المخطوطات بجامعة الملك سعود بالرياض، وهي ضمن مجموع مصدره جامعة برنستون، وقد كتب تعليق واحد على أحد جوانبها، وفيها طمس واحد، وجاءت هذه النسخة في تسع صفحات، وهي مليئة بالأخطاء، ولم يذكر اسم ناسخها، وقد نص كاتبها على وقت نسخها وجعله في السادس من شهر الله المحرم من سنة 978 هجرياً، في قصبة أسكرار بالقرب من القسطنطينية، وقد وضع بعد ذلك رقماً هو 988، ويبدو أنه تاريخ نسخها، وأنه قد حصل خطأ في التاريخ الكتابي أو الرقمي، ولعل المرجح أن نسخها في 978هـ، وذلك لأنَّ مظنة الخطأ في التاريخ الرقمي أكبر من مظنته في الكتابي، ومعاصرة الناسخ والمؤلف مرجحة، فليس بين وفاة الثاني ونسخ الرسالة سوى 38 أو 48 سنة على الخلاف المذكور سابقاً. وفيها عشرة مواضع ساقطة، وقد ختمت هذه الرسالة بقوله: (إلى هنا كلامه بعبارته، والله أعلم، تم تنميق الرسالة المنسوبة إلى أعلم علماء المتبحرين؛ أحمد بن سليمان الشهير بكمال باشا زاده في اليوم السادس من شهور (كذا) المحرم الحرام المنتظم فى سلك سنه ثمانية وسبعين وتسعمائة[100]، بعد العصر من اليوم المزبور، في قصبة أسكرار بقرب من قسطنطينية المحميّه عن البلية 988).

الثامنة: نسخة برقم 12274، وهي ضمن مجموع أصلي في مركز الملك فيصل، وناسخها غير معروف، وقد قدَّر المفهرس تاريخ نسخها في القرن الثاني عشر الهجري، وقد جاءت في ثلاث عشرة ورقة، وفيها عشرة مواضع ساقطة، ولم أجد فيها تميزاً علمياً.

التاسعة: نسخة برقم ف 19/9841 في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية، وهي ضمن مجموع، وقد جاءت في سبع ورقات، ولم يذكر اسم ناسخها، وجاء في نهايتها رقم بشكل مائل يوحي بأنه تأريخ للنسخ وهو 1187، بالإضافة إلى كتابات أخرى مثل: محمد رسول الله. ومصدرها (ألمانيا - برلين)، وقد جاءت ضمن مجموع ضمَّ في بداياته رسائل لعبدالغني النابلسي 1143هـ، ولذا فقد نصَّ مفهرسو المخطوطة في الجامعة بأن المؤلف غير معروف، وفيها سقطان، وقد اتضح لدي أنَّ هذه النسخة قد اعتمدت على نسخة (أ)، ولذا فقد اكتفيت بالعزو إلى (أ).

العاشرة: نسخة برقم 4018 ف في مركز جمعة الماجد، وقد جاءت في عشر صفحات، وهي مصورة من السويد - أوبسالا 227، ولم يذكر مفهرسوها اسما للناسخ ولا تاريخا للنسخ، وفي نهاية الرسالة ما نصُّه: كتبه الحقير محمد بن محمد، وفيها تصويب واحد، وكلمات أربع جاءت في الهامش بلغة غير العربية، وفيها ورقتان في الوسط، خارجتان عن الرسالة، وفيهما رسالة بشأن رؤيا لكاتبها. وفي هذه النسخة ثلاثة مواضع ساقطة، وليس فيها تميز.

الحادية عشرة: نسخة برقم 18/7313، وهي ضمن مجموع، في الجامعة الإسلامية، وقد جاءت في إحدى عشرة صفحة، ومصدرها المحمودية 2597، ولم يذكر فيها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وفيها تصويب واحد، وأربعة مواضع ساقطة، وليس فيها تميز.

الثانية عشرة: نسخة رقم 9047 في مركز الملك فيصل، وهي ضمن مجموع أصلي، وناسخها غير معروف، وقدر المفهرس تاريخها بالقرن الثاني عشر، وفيها أربعة مواضع ساقطة، ولم يتضح لدي في هذه النسخة أي تميز، بالإضافة إلى الاتفاق شبه التام بينها ونسخة جامعة الملك عبدالعزيز ذات الرقم 540 / 10 من جهة أخرى.

الثالثة عشرة: نسخة برقم ف 2440 في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية، ضمن مجموع، وقد جاءت هذه النسخة في ثماني عشرة صفحة، وفيها تصويبات جانبية يسيرة تدل مقابلة خضعت لها النسخة، وقد وجدت في إحدى الرسائل الموجودة في هذا المجموع ما نصه: (هذا آخر ما وجد بخط المصنف روح الله روحه)، علماً أنّ قسم المخطوطات في الجامعة الإسلامية نص في فهارسه أن الرسالة رقم 30 في القسم، هي بخط المؤلف، ولعلهم اعتمدوا على الجملة المذكورة حول خط المصنف، وقد سألتهم فأفادوا أن النسخة التي بخط المؤلف مفقودة، بالإضافة إلى أنهم ذكروا أنَّ نسخة ف 2440 وما سجِّل بفهرسهم برقم 30 كلاهما من دار الكتب المصرية، أقول: ومع ذلك كله فنحن لا نستطيع الجزم بأنَّها بخطه. وفيها أربعة مواضع ساقطة. وقد ترجح لديَّ أنَّ هذه النسخة مع نسخة ط قد اعتمدتا على أصل واحد.

الرابعة عشرة: نسخة برقم 10/540، في جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، وهي ضمن مجموع، وقد جاءت في عشر صفحات، ولم يذكر فيها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وفيها تصويبات قليلة مما يشي بمقابلتها بما هو أعلى منها، وقد اتسمت بإسقاط النقط من على الحروف، وبكثرة الأخطاء الإملائية، وفيها سقطان، وليس فيها تميز.

الخامسة عشرة: النسخة ذات الرقم ف 6/562 في قسم المخطوطات بجامعة الملك سعود، وهي ضمن مجموع مصورة من المكتبة الوطنية بفينا، وقد جاءت في ثلاث وعشرين صفحة، وهي بخط الشيخ حمد ابن الشيخ عبدالباقي سنة 1005هـ، وخطها نسخ معتاد، وفيها تصويبات وخطوط تحت بعض الكلمات، نستأنس منها أنها مقابلة على ما هو أعلى منها. وفيها عشرة مواضع ساقطة، ولم أحلْ عليها، للتوافق شبه التام بينها وبين نسخة (م)، ولوجود تحريف كثير في كتابتها.

ويتضح أن النسخ التي لم أعتمدها قد فقدت شرط التميز، ولم تتضمن إضافة في ضبط النص أو تصويبه؛ بل تواتر الأخطاء في بعضها، كما أن بعضها الآخر اعتمد أحد النسخ المعتمدة.

منهجي في التحقيق:

كان السبب الرئيس لتحقيق هذه المخطوطة هو الاتجاه إلى تحرير القول في رأي ابن كمال في إعجاز القرآن الكريم، وفي سبيل ذلك فقد بذلت وسعي في إخراج النص الذي يكشف عن رأيه الحقيقي، ومن هنا فقد أثبت في المتن ما ترجّح لدي أنه مراد المؤلف من خلال المقارنة بين اختلاف النسخ وتباينها، مع الإشارة إلى الاختلاف المهم في الهوامش.

ومن مفردات منهجي ما يلي:

- اعتمدت ما في النسخة (أ) متناً، وأشرت في الهامش إلى اختلاف النسخ، وحين تيقني من وجود خطأ في (أ)، فإني أضع ما أحسبه صحيحاً من النسخ الأخرى في المتن، وأشير إلى ما ورد في (أ) في الحاشية، ومثل ذلك ما صنعته في السقط من النسخة (أ).
- أشرت إلى ما تميز من مواضع السقط على مستوى الكلمات والجمل في الحاشية، وأمَّا السقط المخل، فلم أشر إليه طمعاً في التخفيف، وقد خصصت سقط الجمل وأشباهها بالإشارة إلى عددها في كل نسخة، وذلك في حيز التعريف بالنسخ.
- عزو الآيات، وتصويب ما أخطأ فيه النسَّاخ دون الإشارة إليه، بالإضافة إلى وضعها بين هلالي الآيات.
- توثيق الأقوال و نسبة النصوص إلى مصادرها، وقد اكتفيت بالإحالة إلى اسم الكتاب والصفحة، أما بقية المعلومات ففي قائمة المصادر والمراجع.

- قمت بتوضيح ما رأيت الحاجة ماسة إلى توضيحه.
- كتابة الكلمات التي يختصرها الناسخ كاملة في المتن، دون الإشارة إليها في الهامش لعدم أهميتها العلمية، مثل: (تع) (تعا) التي تعني الرمز لكلمة تعالى، و(ء م) التي تعني الرمز لكلمة عليه السلام، و(ايض) التي تعني أيضاً، و(الظا) (الظ) التي تعني الظاهر، و(إذح)، وهي إشارة إلى إذ حينئذ، و (ح)، وهي رمزٌ لكلمة حينئذ، و(الح) (الخ) (آه)، وهي رموز لجملة إلى آخره، و(لا يخ)، وهي رمز لكلمة لا يخلو، و(البيضا)، وهي رمزٌ لكلمة البيضاوي.
- الإشارة إلى بعض الكلمات التي لم تتضح لي في بعض النسخ، وهي منحصرة في التعليقات، أو خاتمة الرسالة، أي أنها من صنيع الناسخ أو المعلق - والله أعلم -.
- اتضح لي – والعلم عند الله – أنَّ التعليقات الموجودة في هوامش الصفحات ليست لابن كمال، ما عدا التنبيه على السقط الموجود في النسخة إنّ نص كاتبها على أنها مقابلة أو فهم ذلك من صنيعه، وأمَّا التعليقات الأخرى فليست للمؤلف بدليل ما جاء في بعضها من اعتراض على رأي المؤلف وتخطئته، كما في النسخة الأم.
- الترجمة الموجزة للأعلام الواردة في المتن المحقق.
- كتابة المتن وفق القواعد الإملائية المعاصرة.
- وضعت عند انتهاء الصفحة في النسخة الأم خطّاً مائلاً، هكذا: /، وذلك للدلالة على نهاية الصفحة وبداية التي تليها، فمثلاً إذا كتبت: 6/5، فذلك يعني نهاية الصفحة الخامسة وبداية السادسة.
- ما أضفته على المتن جعلته بين معكوفتين [ ]، سواء في العنوانات، أو في المواضع التي رأيت السياق لا يتم إلا بها، وأشرت إلى ذلك في الهامش.

- تجاهلتُ بعض الفروق الطفيفة التي لا تؤثر في المعنى فلم أُشرْ إليها، وأمَّا التحريف والتصحيف فلم أشرْ إليه إلا حين يكون محتملاً للمعنى، مع تعديل الأخطاء البينة.
- قمت بشرح بعض المفردات اللغوية الغريبة الموجودة في النص.
- وضعت فهارس للنص المحقق، تتصل بالآيات، والأعلام، و مؤلفات ابن كمال الواردة في المتن، وللكتب الواردة في المتن، و للمذاهب، وثبت للمصادر والمراجع.

خاتمـــة:

يعد ابن كمال باشا – رحمه الله – من علماء الإسلام البارزين في القرن العاشر، وقد توفر له من الإمكانات ما فتح له باباً واسعاً إلى العلم، فهو من طبقة مقتدرة في المجتمع التركي، وعمل في الجانب العسكري، وصاحب الولاة، والتحق بخدمتهم، فيسّر الله له بهذه الأمور نفوذاً مكّنه من التوسع في الجانب العلمي، والاطلاع على المؤلفات، والتعمق في الدرس والتحصيل والقراءة، حتى برع في هذا المجال.

وقد تعددت مؤلفاته، وجاءت في مجملها بصيغة رسائل أشبه ما تكون بالإجابة على ما تعترضه، أو قضايا تثار في المجتمع العلمي آنذاك، أو تعقيبات وتعليقات على قراءاته المتنوعة.

وهذه الرسالة التي بين أيدينا (إعجاز القرآن ببلاغته) أنموذج لما سبق، وقد اجتهدت في دراستها وتحقيقها لتكون كاشفة عن رأي ابن كمال في وجه إعجاز القرآن الكريم، ومنهجه في إثبات ذلك، وكانت النتيجة الرئيسة لهذا البحث أن رأيه في إعجاز القرآن يتلخص في القول ببلاغته، وأما شروحات ابن كمال ورسائله الأخرى التي ناقش فيها وجوه الإعجاز الأخرى فهي تمثل شرحاً أو بياناً حول الرأي والقائلين به، وليس موافقة له.

وقد بذلت وسعي في دراسة منهج ابن كمال وأسلوبه واستعراض أدلته في هذه الرسالة، واتضح لي أهمية بذل المزيد من العناية بجهود ابن كمال باشا في اللغة العربية، ومقارناته بين اللغات، ودراسة منهجه في التحليل والتعليل والاعتراض، وأن يحظى تفسيره ببحث مستقل في منهجه البلاغي، مع توصية عامة تتصل بأهمية دراسة أساليب علماء العجم الذين ألفوا باللغة العربية.

أسأل الله أن يبارك في الجهود، وأن يكلل الخطى، كما أسأله أن يغفر لابن كمال، وأن يجعل هذه الرسالة في ميزان حسناته.

النسخة أ

سور مصاقع الخطباء من العرب العرباء فلم يجد به قديراً وافحم من
تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتى حسبوا انهم
سحروا بسحر من الحلال لان الظاهر من ختام كلامه ان لا يكون تلك
البلغاء عارفين ببلوغ القرآن في الطبقة العالية من البلاغة
الخارجة عن طوق البشر بل الظاهر منه ان يكونوا من القائلين بالقر
فلا يناسب مساق الكلام لانه صرح في التحدي من جهة البلاغة ولا
يصلح غاية لما في سباقه من المبالغة من جهتها وبالجملة قد بالغ في بيان
الافحام لكن لا على وجه يخرج مدحاً للقرآن كما هو مقتضى المقام بل نقول
انه غير مطابق للواقع على ما افصح عنه الشيخ في دلائل الاعجاز حيث
قال عند استدلاله على بطلان القول بالصرفة ومما يلزمهم على اهل
المقالة ان العرب لو كانت منزلته الفصاحة التي قد كانوا عليها لكانوا
يعرفون ذلك من انفسهم ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك
ولكانوا قد قالوا للنبي عليه السلام انا كنا نستطيع قبل هذا الذي جئتنا به
ولكنك قد سحرتنا واختلف في شيء حال بيننا وبينه فقد نسبوه الى
السحر في كثير من الامور كما لا يخفى وكان اقل ما يجب في ذلك ان يتذاكروه
فيما بينهم ويشكو بعضهم الى بعض ويقولون ما لنا قد نقصنا في قرائحنا
وقد حدث كلول في اذهاننا ففي ان لم يرد ولم يذكر انه منهم قول في هذا
المعنى لا ما قل ولا ما كثر دليل على انه قول فاسد ورأي ليس من آراء
ذوي التحصيل الى هنا كلامه بعبارته تمت الرسالة بعون الله تعالى

النسخة ب

قد بحثنا واختلفت في شيء حال بيننا وبينه فقد نسبوه الى السهو في كثير من الامور كما لا يخفى وكان
اقل ما يجب في ذلك ان يتذاكروا فيما بينهم ويشكوه البعض الى البعض ويقولوا انا قد تفحصنا
في قرائحنا وقد حدث كلول في اذهاننا فيحتمل ان لم يروا ولم يذكروا انه كان منهم قول في هذا اللفظ
الا ما في كلام ما كثر دليل على انه قول فاسد ورأي ليس من آراء ذوي التحصيل الا مساكلام بعبارة



تمت الرسالة المعمولة في ان وجه اعجاز القرآن ما ذا للعلامة الفاضل
ابن كمال باشا رحمه الله تعالى

هذه رسالة معمولة فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن من الكلام والفرقان بين الحق والباطل في هذا المقام
للعلامة الفاضل والنحرير الكامل كمال باشا زاده
زاد الله فتوحه وقدس روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده تعالى العظيم القديم كلامه العظيم انعامه بارسال نبينا محمد عليه صلوته وسلامه وبعد فهذه رسالة
معمولة فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن من الكلام والفرقان بين الحق والباطل في هذا المقام
وقبل الشروع في اصل المرام لا بد من تحرير الاقوال الصادرة من فرق الاسلام في صفة الكلام
وتحرير محل الخلاف بتفصيل القيل والقال فيها فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
قد اجمع المسلمون قاطبة على اتصاف الباري تعالى بكونه متكلما وانه تكلم ويتكلم غير الاسكافية من المعتزلة
فانه نازع في كونه يتكلم متكلما في الفرق بين تكلم ويتكلم لكن مع كونه تعالى متكلما عند اصحابنا انه قائم
بذاته كلام قديم ازلي نفساني احدي الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو مع ذلك متعلق
بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا نهيا مخاطبة تكلما
فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه عبد الله بن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين
مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على ان معنى كونه تعالى متكلما انه
خالق الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقية

٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل كلاما بلاغته معجزة والصلوة على محمد صار
المنكرون عن معارضته عاجزة وبعد فهذه رسالة معمولة في
تحقيق ان القرآن معجز وتصديق من قال ان اعجازه ببلاغته
فنقول وبالله التوفيق المعجزة لا بد فيها من اعجاز المنكر فان
كان ما اتى به المتحدي صادرا كان عنه كاخباره عن الغيب او
ظاهرا على يده غير صادر عنه كالكلام المنزل على نبينا عليه السلام
فهو خارجا عن طوق البشر كما هو المختار من جملة ما قيل فيه فالاعجاز
في اتيان المتحدى به وان لم يكن خارجا عنه كما هو رأي اصحاب
الصرفة فالاعجاز في منع المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك
المنع خارق للعادة فالاعجاز ابلغ عن خارق عادة والاعجاز
حقيقة انما هو في الثاني واما الاول فالمتحدى فيه اظهار العجز
لا الاعجاز وبالجملة فالمعجزة لا بد فيها من خرق العادة واما
ما تحدى به فلا يلزم ان يكون من خوارق العادات وقد
قضينا حق المقام في تحقيق هذا المقام في بعض تعليقاتنا
واذ تقرر هذا فنقول القرآن معجز لانه قد تحدى به
ولم يعارض فكان معجزا سواء كان عدم المعارضة مع القدرة
عليها او بدونها اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق
فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة منها اولا قوله تعالى

النسخة د

رابعاً - تحقيق الرسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي أنـزل كلاماً بلاغته معجزة، والصلاة على محمد الذي صار[101] المنكرون عن معارضته عجَزة[102]، وبعد.

فهذه رسالة معمولة في تحقيق أنَّ القرآن معجز، وتصديق مَنْ قال: إنَّ إعجازه ببلاغته.

فنقول - ومن الله التوفيق -: المعجزةُ[103] لابد فيها من إعجاز المنْكِر[104]، فإنْ كان ما أتى به المتحدِّي صادراً كان عنه، كإخباره عن الغيبِ، أو ظاهراً على يده غير صادرٍ عنه، كالكلام المنزَّل على نبينا عليه السلام، خارجاً عن طوق البشر، كما هو المختار من جملة ما قيل فيه؛ فالإعجاز[105] في إتيان المُتَحدَّي به[106]، وإنْ لم يكن خارجاً عنه، كما هو رأى أصحاب الصرفة في حقِّه[107].

فالإعجاز[108]: منعُ المنكرين عن الإتيان[109] بمثله، وذلك المنْعُ خارق للعادة.

فالإعجاز لا يخلو عن[110] خرق عادة، والإعجاز - حقيقته - إنما هو في الثاني، وأما الأول[111]؛ فالمتحقق فيه إظهار العجز، لا الإعجاز. وبالجملة؛ فالمعجزة لابد فيها من خرق العادة، وأمَّا ما تُحُدِّي به فلايلزم أن يكون من خوارق العادات، وقد قضينا حق المقام في تحقيق هذا الكلام في بعض تعليقاتنا[112].

وإذ تقرر هذا فنقول: القران معجزٌ لأنه[113] - عليه السلام - قد تَحدَّى به، ولم يعارَضْ، فكان معجزاً سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها، أوبدونها.

[آيات التحدي][114]

أمَّا أنه تحدَّى به، فقد تواتر بحيث لم تبق شبهة.

وآيات التحدي كثيرة؛ نزل أولاً[115] قوله تعالى: ﴿**فليأتوا بحديث مثله**﴾[116]، فكان التحدي بكلِّ القرآن في ذلك الزمان[117]، فلمَّا ظهر عجزهم عنه، نزل قوله تعالى: ﴿**قل فأتوا بعشر سور مثله**﴾[118]، فتحداهم بعشر سور، ثمَّ لما ظهر عجزهم عنها أيضاً، نزل قوله تعالى: ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾[119]، فتحداهم بمقدار سورة منه، فلمّا ظهر عجزهم عنه أيضاً لزمتهم الحجَّة، لزوماً واضحاً، وانقطعوا انقطاعاً فاضحاً.

وبهذا التفصيل تبيّن أنَّ حق الضمير في ﴿**مثله**﴾، أن يرجع إلى المُـنَزَّل، لا إلى المُنَزَّل عليه، لما فيه من التضييق في باب التحدي. ومُقتضى التنزل من الكل إلى العشر، 2/1 ومن العشر إلى الواحد: التوسيع فيه[120]، ولأنَّ معنى: ﴿**من مثله**﴾ ممَّن على حاله من كونه أمياً، لم يقرأ الكتب، و لم يتعلّم العلوم. ولا تأثير لتلك الحال إذا كان التحدي بمقدار أقصر سورة منه.

وأمّا الذي ذكره الإمام البيضاويّ[121]، من أنه معجز في نفسه، لا بالنسبة إليه عليه السلام، لقوله تعالى: ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله**﴾[122]، فلا وجه له، لأن التحدّي هنا ليس بكّل القرآن، بل ببعض منه، فلا يتم التقريب، أو لاينطبق التعليل على[123] المعلَّل، فتأمَّل.

وأمَّا أنه لم يُعارَض؛ فلأنَّه لو عورض لشاع؛ لتوافر الدّواعي إلى نقله، وعدم الصارف عنه، والعلم بذلك قطعيّ كسائر العاديات[124]، لايقدح فيه احتمال أنهم عارضوا، ولم ينقل إلينا لمانع؛ كعدم المبالاة، وقلّة الالتفات، والاشتغال بالمهمات[125].

وأمـا عدم[126] تـوقـف ثـبـوت الإعـجـاز بـعـد تـمـام المقدمتين المذكورتين[127] على مقدمة أخـرى؛ وهـي أن يكون عدم معارضتهم لعجزهم عنها؛ الظاهر من قولنا: (سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها أو بدونها)[128]، فلما ستقف [عليه][129] أنَّ الصرفة أحد وجوه الإعجاز القرآني، وأحد احتماليها على تحقق القدرة على المعارضة[130].

[نقد رأي السعد في شرح المقاصد][131]

وبهذا التفصيل، تبين أنَّ الفاضل التفتازاني[132] لم يصبْ في زعمه توقف ثبوت الإعجاز القرآني على المقدمة الثالثة المذكورة[133]، كما هو الظاهر من مساق كلامه في هذا المقام، حيث قال في شرحه للمقاصد: «أمّا المقام الأوّل فهو أنه عليه السلام تحدّى بالقرآن، ودعا إلـى الإتيـان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء، مع أنهم أكثر من رمال الدهناء، وحصى البطحاء، وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية، وتهالكهم على المبالاة والمباراة، والدفاع عن الأحباب، وركوب الشطط في هذا الباب، فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة، فلو قدروا على المعارضة لعارضوا، ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفُّر الدواعي وعدم الصارف»[134]، إلى هنا كلامه.

فأورد في أثناء إثبات إعجاز القران، ما يقال في دفع احتمال أن يكون وجه إعجازه 3/2 على ماذكره الأستاذ[135] والنظام[136]، من أصحاب الصرفة، فخلَط بين الكلامين في المقامين.

[نقد رأي عضد الدين الإيجي في المواقف][137]

وتبيّن أيضاً ما في قول صاحب المواقف[138]: (وأمّا أنه حينئذ؛ أي حين إذ تُحدِّيَ به، ولم يُعارضْ يكون معجزاً، فقد مّر - أي فيما

سلف- من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها)[139]؛ من القصور[140]، لِمَا عرفتَ أنَّ ما أسلفه من البيان لا يفي في تمام التقريب[141]؛ بل يتبادر منه إلى الوهم التوقف على المقدمة الثالثة، بناء على أنَّ من جملة الشرائط السالف[142] بيانها: تعذر المعارضة.

[مطلب في الأقوال في وجه إعجاز القرآن][143]

«اعلم أنَّ المسلمين بعدما اتفقوا على أنَّ القرآن الكريم معجز عظيم، قد اختلفوا في وجه إعجازه.

فمنهم (من قال)[144]: إنَّه ما اشتمل عليه من النظم الغريب، والترتيب العجيب، والأسلوب المخالف، لما استنبطه بلغاء العرب من الأساليب في مطالعه، ومقاطعه، ومفاصله، وفواصله، وهذا هو مذهب بعض[145] المعتزلة.

ومنهم من قال: إنَّه ما اشتمل عليه من البلاغة التي تقاصرت عنها سائر ضروب البلاغات، وهذا هو قول الجاحظ[146] من المعتزلة، وعليه المحققون من أهل العربية[147].

وها هنا مقدمة لابّد من تقريرها، وبسط الكلام فيها، وهي أنَّ أصل البلاغة في القرآن متفق عليه، لا يُنكره مَنْ له أدنى تمييز ومعرفة بصناعة صياغة الكلام، إنما الخلاف في كونه في الدرجة العالية غير المعتادة»[148]، فالجاحظ ومن حذا حذوه أثبتوا له هذا الكون، وخالفهم الآخرون، وأمَّا كونه في الغاية القصوى من المراتب الممكنة للبلاغة، فلا حاجة للمثبتين إعجازه من جهة البلاغة إلى ادعائه، ولا سبيل لهم إلى إثباته. قال صاحب المواقف[149]: (وهل رتب البلاغة متناهية؟. اختلفوا فيه والحق أنَّ الموجودة منها متناهية دون الممكن من مراتبها)[150].

[رد علي السعد][151]

ومن هنا اتضح عدم إصابة الفاضل التفتازاني في تقرير الكلام في هذا المقام، حيث قال في شرحه للمقاصد: «وأمَّا المقام الثاني، فالجمهور على أنَّ إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، والدرجة القصوى من البلاغة، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم، وعلماء الفرق[152] بمهارتهم في فنّ البيان ، وإحاطتهم 4/3 بأساليب الكلام»[153].

ثم إنَّه كما لم يصب في نسبته إلى الجمهور الأمر المذكور؛ كذلك لم يصب في نسبته معرفة ذلك الأمر إلى فصحاء العرب، وعلماء البلاغة؛ فإنَّ المعلوم لهم بلوغه إلى حدّ من البلاغة لا يمكن للبشر الوصولُ إليه، وأمّا أنّ ذلك الحدّ آخر حدود البلاغة، فهم بمعزل عن علمه.

ومن هنا انكشف لك سّرٌ، وهو أنَّ حد[154] الإعجاز من جهة البلاغة. عرضاً على ما أفصح عنه العلامة السكاكي[155]، حيث قال في المفتاح: «إنَّ البلاغة تتزايد إلى أنْ تبلغ حدّ الإعجاز»[156]، وهو الطرف الأعلى وما يقرب منه، إلا أنه لم يصب في إثباته المنتهى لمراتب البلاغة، لما عرفت أنه ما من مرتبة في البلاغة؛ إلاّ ويمكن أنْ توجد فوقها مرتبة[157] أخرى. وقد استدلّ الشريف الفاضل[158] على هذا، حيث قال في شرح قول صاحب المواقف: (دون الممكن من مراتبها)[159]: «فإنه غير متناه، إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الواقعة، وأشدّ[160] مطابقةً لمعانيها، فيكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا، إلى ما لا يتناهى»[161].

[رد علي السيّد الشريف الجرجاني][162]

والعجب أنَّ ذلك الفاضل مع وقوفه على هذا المعنى، كيف أتى في شرحه للمفتاح[153] بما يفصح عن خلافه، حيث قال: (وهذه

المرتبة -أي المرتبة - التي يعجز البشر عن الإتيان بمثلها - تشتمل على شيئين؛ أحدهما: الطرف الأعلى من البلاغة. أعني ما تنتهي إليه البلاغة ولا يتصور تجاوزها -، والثاني: ما يقرب من الطرف الأعلى - أعني المراتب العلية التي تتقاصر العقول البشرية عنها أيضاً. ، ألا ترى أنَّ آيات القرآن المجيد بأسرها في مرتبة الإعجاز مع كونها متفاوتة في طبقات البلاغة، ولقد أحسن من قال[164]:

دَرْ بَيان ودَر فصاحت كَي بُوَدْ يَكْسان سُخُنْ

كرجه كوينده بُوَد[165] جُوْن جاحظ وجُون أصمعي[166]

دَرْ كلام اِيزد بيجون كه وحي مُنْزَل است[167]

كي بُود ﴿تبت يدا﴾[168] جون: ﴿قيل يا أرض ابلعي﴾[169])[170]

فإنّ قوله[171]: «أعني ما تنتهي إليه البلاغة ولا يتصور تجاوزها»، صريحٌ في خلاف ما نصّ عليه في شرحه للمواقف، ثم إنه لم يُصِب في قوله: «مع كونها متفاوتة في 5/4 طبقات البلاغة»، لأن التفاوت في باب البلاغة إنما يكون بارتفاع شأن الكلام وانحطاطه فيها، وذلك بحسب مصادفته المقام بما يليق به من الاعتبارات التي يقتضيها، فما كان مصادفته إيّاه بالوجه المذكور أتم، فشأنه في البلاغة أعلى.

وهذا التفاوت لا يوجد في آيات القرآن المجيد، لأنَّ مرجعه إلى القصور في المتكلم، لعدم اقتداره على إحاطة جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات المناسبة له، أو على إثباتها[172] بتمامها.

نعم. فيها تفاوت[173] في باب الحسن والقبول، لأنَّ ارتفاع شأن الكلام وانحطاطه فيه بحسب اشتماله على الخواص والمزايا، فالذي دائرة اشتماله عليهما أوسع، شأنه في باب الحسن والقبول أرفع، فالتفاوت فيه يوجد في الكلام المعجز كما يوجد في غيره، لأنه قد يرجع إلى القصور في المقام[174]، حيث لا يتحمله ما تحمله مقام كلام

آخر فوقه من الخواص والمزايا، بخلاف التفاوت السابق ذكره، فإنه مخصوص بكلام البشر وغيره، ممن يجوز في شأنه القصور، لا يوجد في كلام الله تعالى لما عرفت أن مرجعه إلى القصور في المتكلم.

والتفاوت بين قوله تعالى: ﴿**تبت يدا أبي لهب**﴾[175]، وقوله تعالى: ﴿**وقيل يا أرض ابلعي ماءك**﴾ الآية، من قبيل التفاوت الناشئ من قصور المقام، على ما نبّه عليه الحكيم الأنوريّ[176] في الشعر المنقول فيما سبق[177]، وإنْ لم يتنّبه له الشريف الفاضل.

والفرق بين الارتفاعين المذكورين في ذينك التفاوتين قد ذهب على العلاّمة السكاكي، فذهب في المفتاح إلى ما ذهب، ولم يتنبه له الناظرون في كلامه[178]، وقد تعرضنا لهذا في إصلاح المفتاح، وكشفنا عنه الغطاء في شرحه بعون الملك الفتاح[179].

[استمرار القول في وجوه إعجاز القرآن][180]

(ومنهم من قال: إنه مجموع الأمرين، أي: النظم الغريب، وكونه في الدرجة العالية من البلاغة الخارجة عن طوق البشر، وهذا القول منسوب إلى القاضي الباقلاني[181] 6/5.

ومنهم من قال: إنه ما اشتمل عليه من الإخبار عن الغيب مطابقاً لما هو الواقع بعد ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾[182])[183]، وإنّما قيدنا الواقع بقولنا: (بعد ذلك)[184]، لأن الإخبار عن الغيب الواقع قبله يُحتمل أن يكون بواسطة الجنّ، فلايصلح وجهاً للإعجاز.

قال الآمدي[185] في أبكار الأفكار: «وليس المعجز نفس الإخبار عن الغيب، ولا نفس وقوع المخبَر عنه إذا كان من الأمور العادية، بل المعجزُ من ذلك علمُهُ بالغيب الذي دلّ عليه وقوع المخبَر عنه. ومنهم

من قال: إنه عدم اختلافه وتناقضه، مع ما فيه من الطول والامتداد، وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾[186]»[187].

وكأنَّ هذا القائل غافلٌ عن وقوع التحدي بمقدار سورة منه، أو جاهل بأنَّ التحدّي به يستلزم أن يوجد الإعجاز في كلِّ بعض منه، مقداره مقدار سورة الكوثر، فتدبّر[188]. ثمَّ إنَّ دلالة الآية المذكورة على أنه كلام الله تعالى لا كلام غيره من المخلوقات، لما ذُكر من أنَّ فيه ما هو من خصائص كلامه تعالى. وأمّا أنَّ جهة إعجازه تلك الخاصية فلا دلالة فيها عليه، لأنَّ إعجازه أمرٌ وكونه كلام الله تعالى أمرٌ آخر، وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام في بعض تعليقاتنا[189].

[بيان القول بالصرفة، وأنواعه، والرد عليه][190]

ومنهم من قال: إن «إعجازه بالصرفة، على معنى أنَّ العرب كانت قادرة قبل البعثة على كلام مثل القرآن، لكنَّ الله تعالى صرفهم عن المعارضة، مع بقاء قدرتهم عليها»[191]، أو بدونها على اختلاف الرأيين.

قال الآمدي في أبكار الأفكار: «وذهب الأكثرون كالأستاذ أبي إسحق، والنظام، وبعض الشيعة، وغيرهم، إلى أن العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة، وأنه لا إعجاز في القرآن، وإنما المعجزُ: صرفُ بلغاء العرب عن معارضته، إمَّا بصرف دواعيهم، كما قاله النظام، والأستاذ أبوإسحاق، وإمَّا سلبهم العلوم التي لابّد منها في المعارضة 7/6، كما قاله الشريف المرتضى[192] من الشيعة»[193]، إلى هنا كلامه.

وبهذا التفصيل تبيّن الخلل في بيان الفاضل التفتازاني معنى الصرفة المنسوبة إلى النظام، حيث قال في شرحه للمفتاح: «وبالجملة. في الكلام إشارة إلى أنَّ وجه إعجاز القرآن أمرٌ من جنس

البلاغة والفصاحة، (وهو كونه في الطبقة العليا منهما، لا)[194] كما ذهب إليه النظام وجمع من المعتزلة، أنَّ إعجازه بالصرفة بمعنى أنه لم يكن معجزاً في نفسه، وأمكن للعرب أنْ يعارضوه، إلاّ أنَّ اللّه تعالى صرفهم عن ذلك، وسلب علومهم[195] وقدرتهم عليه»[196]، لما عرفت أنَّ الصرفة بهذا المعنى مذهبُ المرتضى[197] لا مذهب النظام.

وقال الفاضل المذكور[198] فى شرحه للمقاصد: «وذهب النظّام وكثيرٌ من المعتزلة والمرتضى من الشيعة، إلى أنَّ إعجازه بالصرفة، وهي أنَّ اللّه تعالى صرف المتحدَّين عن معارضته مع قدرتهم عليها، وذلك إمَّا بسلب قُدَرِهم، أو سلب دواعيهم، أو سلب العلوم التي لابّد منها فى الإتيان بمثل القرآن، بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم، أو بمعنى أنها كانت حاصلة فأزالها اللّه تعالى، وهذا هو المختار عند المرتضى»[199]، ولا يخفى ما فيه من الخلل.

أمّا أوّلاً: فلأنَّ ماذكره بقوله: (وذلك إمَّا بسلب) إلى آخره، لايصلح تفصيلاً لما أجمله؛ لأنه شرط فيه وجود القدرة على المعارضة، وهى مفقودة في كلٍّ مِنْ شقَّي هذا التفصيل.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ سلب العلوم التي لابد منها في المعارضة، لا يصلح أنْ يكون مقابلاً لسلب قدَرهم على المعارضة، إذ حينئذ لا تتحقق القدرةُ عليها فيندرج تحت سلبها.

وأمّا ثالثاً: فلأنَّ السلب بمعنى عدم الحصول ابتداء لا يصلح تفسيراً للصرفة، وهو بمعزل عن مراد القائلين بها.

وأمّا رابعاً: فلأنَّ مذهب المرتضى إزالة القدرة بسلب العلوم التي لابد منها في المعارضة، لا ما يعمّ منها ومن إزالة الدواعي، إذ حينئذ ينتظم ماذكره للمعنى الذي ذهب إليه الأستاذ والنظام.

وقال الشريف الفاضل في شرحه للمفتاح: «وقد أشار بما ذكره إلى ما اختاره في آخر التكملة، من أنَّ وجه الإعجاز هو أمرٌ من جنس البلاغة والفصاحة، كما يجده أرباب الذوق لا ما ذهب إليه بعضهم من الصرفة 8/7 أي صرف الله تعالى دواعي العرب عن معارضته مع قدرتهم عليها»[200]، ولا يخفى مافيه من القصور؛ لأنَّ ما ذكره أحد معنيي الصرفة، والمقام مقام ردّ القدر المشترك بينهما، فكان حقَّه أن يذكر المعنيين اللذين ذهب إلى كلٍ منهما فرقةٌ من أصحاب الصرفة.

[استمرار القول في وجوه إعجاز القرآن][201]

ثمَّ قال الفاضل المذكور في الشرح المزبور: «أو من وروده على أسلوب مباين لأساليب كلامهم في خطبهم وأشعارهم، لاسيما في مطالع السور ومقاطع الآي، مثل: يؤمنون، يعلمون، يفقهون، أو من سلامته[202] - مع طوله جداً - عن التناقض، أو من اشتماله على الغيوب، فهذه أقوال خمسة في وجه الإعجاز لاسادس لها»[203]، وأنتَ بعدما أحطت بما قدَّمناه من التفصيل؛ وقفتَ على أنَّ قولَه: (لا سادس لها ليس بصحيح)؛ فإنَّ قولَ القاضي أبى بكر[204] سادسٌ لها، على أنَّ هنا أقوالاً أُخَر، ذكرها الآمدي، حيث قال في أبكار الأفكار: «ومنهم من قال: وجه الإعجاز فيه إنّما هو قِدَمه، ومنهم من قال[205] فيه: موافقته لقضية العقل في دقيق المعاني، ومنهم من قال: وجه الإعجاز فيه كونه دالاً على الكلام القديم»[206].

قال الفاضل المذكور[207] في شرحه للمواقف عند تفصيل القول بالصرفة: «فقال الأستاذ أبو إسحاق منّا، والنظامُ من المعتزلة: صرفهم الله تعالى عنها مع قدرتهم عليها، وذلك بأن صرف دواعيهم إليها، مع كونهم مجبولين عليها، خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم، كالتقريع بالعجز، والاستنزال عن الرئاسات، والتكليف بالانقياد، فهذا

الصرفُ خارقٌ للعادة، فيكون معجزاً. وقال المرتضى من الشيعة: بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة، يعني أنَّ المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يُقتدر بها عليها، وكانت تلك العلوم حاصلةً لهم، لكنّه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها»[208]، إلى هنا كلامه. وهذا التفصيل منه كالاعتراف بالتقصير في بيان القول بالصرفة الواقع في شرحه للمفتاح[209].

وقد استدل على بطلان 9/8 الصرفة بوجوه:

الأوّل: أنَّ فصحاء العرب إنَّما كانوا يتعجبون من حسن نظمه، وبلاغته، وسلاسته، وجزالته[210]، ويرقِّصون[211] رؤوسهم، عند سماع قوله تعالى: ﴿**قيل يا أرض ابلعي ماءك وياسماء أقلعي**﴾[212] الآية، لذلك لا لعدم تأتّي[213] المعارضة مع سهولتها في نفسها.

الثاني: أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة، لكان المناسب ترك الاعتناء ببلاغته، وعلو طبقته؛ لأنَّه كلَّما كان أنزل في البلاغة، وأدخل في الركاكة،كان عدم تيسّر المعارضة أبلغ في خرق العادة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿**قل لئن اجتمعتِ الإنسِ والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً**﴾[214]، فإنَّ ذكْر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي، إنما يحسن فيما لا يكون مقدوراً للبعض، ويُتوهم كونه مقدوراً للكل، فيقصد نفي ذلك»، كذا قال الفاضل التفتازاني في شرحه للمقاصد[215].

ولا يذهب عليك أنَّ الوجه الأوّل كما يبطل القول بالصرفة يبطل سائره غير القول بالبلاغة في الطبقة العالية الخارجة عن طوق البشر، بل هو في الحقيقة دليل القائلين بها، وإنَّ الوجه الثاني والثالث، إنَّما يبطل الصرفة على أحد الاحتمالين، وهو الذي اختاره الأستاذ والنظام.

ثم قال الفاضل المذكور في الشرح المزبور[216]: «فإنَّ قيل: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة، لكان ينبغى أن يؤتى بالكّل في أعلى الطبقات، لكونه أبلغ في خرق العادة، والمذهبُ أنَّ اللّه تعالى قادرٌ على أنّ يأتي بما هو أفصح ممّا أتى به وأبلغ، وأنَّ بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع، كقوله تعالى: ﴿**وقيل يا أرض ابلعي ماءك**﴾[217] الآية، بالنسبة إلى سورة الكافرين مثلاً.

قلنّا: هذا أولى في الغرض وأوضح في المقصود، منزلة[218] صانع برَّز[219] في مصنوعاته ما ليس غاية مقدورة ونهاية ميسورة، ثمَّ يدعو جماهر الحذّاق في الصناعة إلى أنّ يأتوا بما يوازي[220]، أو يداني، أو أدْوَن مًّما ألقاه، وأهون ممّا أبداه»[221]، انتهى. ولقد أخطأ في السؤال، وما أصاب 10/9 في الجواب.

أمّا الأوّل، فلأنَّ مبنى الشرطية القائلة: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي أن يؤتى بالكل في أعلى الطبقات، على إمكان وجود كلام في أعلى الطبقات، وقد عرفت أنَّ ذلك غير ممكن؛ لما تقرَّر فيما سبق، أنَّ المراتب الممكنة في البلاغة غير متناهية، ومن هنا ظهر خللٌ من وجه آخر في الكلام المذكور، حيث كان المفهوم منه أن يكون بعض القرآن في أعلى طبقات البلاغة، وأيضاً قوله: «وإنَّ بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع» ليس بصحيح، لما عرفت أيضاً فيما تقدَّم أنَّ الآيات القرآنية سواسية[222] في باب البلاغة، لا تفاوت فيها في[223] تلك الجهة، إنّما التفاوت بينها من جهة الاشتمال على الخواص والمزايا، وهذا التفاوت في باب الحسن والقبول.

وأمَّا الثاني: فلأنَّ التمثيل لا يطابق الممثل، لأنَّ الدعوة والتحدي من الرسول عليه السلام، والقرآن كلامُ اللّه تعالى لا كلامُه، فلم يكن واحد منهما بمنزلة الصانع المذكور.

ثمَّ إنك بعدما أحطتَ بجوانب المقال في هذا المقام[224]، وعلمتَ ما هو المختار من القيل والقال، عرفت ما في كلام الإمام البيضاوي في ديباجة تفسيره، وهو قوله: «فتحدّى بأقصر سورة من سُوَرِه، مصاقعَ الخطباء من العرب العرباء، فلم يجدْ به قديراً، وأفحم منْ تصدّى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان، حتى حسبوا أنَّهم سُحِّروا تسحيراً»[225]، من الخلل؛ لأنَّ الظاهر من ختام كلامه، أنْ لايكون هؤلاء[226] البلغاء عارفين ببلوغ القرآن إلى الطبقة العالية من البلاغة الخارجة عن طوق البشر، بل الظاهر منه أنْ يكونوا من القائلين بالصرفة، فلا يناسب مساق الكلام لأنَّه صريح في التحدّي من جهة البلاغة، ولايصلح غاية لما في سياقه من المبالغة من جهتها.

وبالجملة. قد بالغ في بيان الإفحام لكن لا على وجه يخرج مدحاً للقرآن، كما هو مقتضى المقام، بل نقول: إنَّه غير مطابقٍ للواقع، على ما أفصح عنه الشيخ[227] في دلائل الإعجاز حيث قال عند استدلاله على بطلان القول بالصرفة: 11/10 «وممّا يلزمهم على أصل المقالة أنَّ العرب لو كانت مُنِعَت منزلةً من الفصاحة قد كانوا عليها لكانوا يعرفون ذلك من أنفسهم ولو عرفوه؛ لكان يكون قد جاء عنهم ذكرُ ذلك، ولكانوا قد قالوا للنبي (صلى الله عليه وسلم): إنَّا كنا نستطيع قبل هذا الذي جئتنا به، ولكنك قد سحرتنا، واحتلت في شيء حال بيننا وبينه، فقد نسبوه إلى السحر في كثير من الأمور كما لا يخفى، وكان أقلّ ما يجب في ذلك أن يتذاكروه[228] بينهم، ويشكوه البعضُ إلى البعض، ويقولوا: مالنا قد نقصنا فى قرائحنا، وقد حدث كلول في أذهاننا[229]، ففي أنْ لم يَرِد ولم يُذكر أنه كان منهم قول في هذا المعنى لا ما قلّ و لا ما كثر، دليل على أنَّه قول فاسد، ورأي ليس من آراء ذوي التحصيل»[230]، إلى هنا كلامه بعبارته[231]. (والله أعلم وأحكم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، تمت الرسالة بعون الله وحسن توفيقه)[232].

الهوامش

(1) انظر : فكرة إعجاز القرآن : 459.

(2) انظر : إعجاز القرآن الكريم بين الإمام السيوطي والعلماء : 111.

(3) انظر : رسائل ابن كمال.

(4) انظر : رسائل ابن كمال: 131/1.

(5) انظر : فكرة إعجاز القرآن : 164.

(6) انظر : رسائل ابن كمال : 137/1، وانظر المخطوطة رقم 18/947 في مكتبة الملك عبدالعزيز.

(7) القاموس المحيط: 40.

(8) انظر في تمام ترجمته (بدءاً من الأقدم):

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية : 226.
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة : 108/2.
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية: 409/1.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: 238/8.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية : 21.
- تاريخ آداب اللغة العربية : 352/3.
- هدية العارفين : 141/1.
- عقود الجوهر: 217.
- تاريخ الأدب العربي العصر العثماني : 426/9.
- الأعلام : 13/1.
- معجم المؤلفين: 238/1.
- مجلة المجمع العلمي العراقي ، (جهود ابن كمال باشا في اللغة العربية)، د. رشيد العبيدي، م 38، 1407.
- مجلة عالم الكتب، (ابن كمال باشا حياته ومؤلفاته)، د. محمود فجال، م 10، ع 3، 1410هـ.

(9) اتفق المترجمون على ذكر اسمه بهذا النحو، ولم يختلف عنهم إلا جرجي زيدان الذي ذكر أنّ اسمه هو: محمد بن أحمد. انظر : تاريخ آداب اللغة العربية: 352.3، وهو وهم منه.

(10) انظر : الأعلام : 133/1.

(11) انظر : الكواكب السائرة : 107/2 .

(12) انظر : المرجع السابق : 107/2، الفوائد البهية: 21. وذكر د/ حامد قتيبي أنَّ بعض الدارسين يسميه بكمال باشا أوغلو ، أو كمال باشا زاده ، و(أوغلو) كلمة تركية تعني أب ، و(زاده) كلمة فارسية تعني أب أيضاً . انظر مجلة المعجمية، (رسالة في مدار التجوز في اللفظ)، ع 4، 1408هـ، 1988م، هامش 2 ص 123، على حين يؤكد د.سيد باغجوان خطأ تسميته بابن كمال باشا زاده، لأن (زاده) كلمة فارسية تعني (ابن). والصواب: ابن كمال باشا (عربياً) أو كمال باشا زاده (فارسياً) انظر: خمس رسائل في الفرق والمذاهب لابن كمال باشا: 19.

(13) انظر : خاتمة نسخة ف 19/2502، وغلاف نسخة ف (6/562).

(14) انظر : رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية لابن كمال باشا : 7.

(15) انظر : الأعلام : 133/1.

(16) انظر : هدية العارفين : 141/1، تاريخ الأدب العربي : 426/9.

(17) انظر : فهرس رسائل المجموع رقم 18/7313 في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية.

(18) رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية: 9.

(19) انظر : ل رقم 17 في نهاية الرسالة الثالث من المجموع رقم 947 من قسم المخطوطات في مكتبة الملك عبدالعزيز العامة .

(20) انظر : ثلاث رسائل في اللغة لابن كمال باشا : 15.

(21) انظر : خمس رسائل في الفرق والمذاهب: 19. شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية: 42.

(22) انظر : معجم المؤلفين : 238/1.

(23) انظر : رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية: 7.

(24) انظر : الشقائق النعمانية : 227، الفوائد البهية: 22، معجم المؤلفين : 238/1.

(25) انظر : الأعلام : 133/1.

(26) انظر : الكواكب السائرة : 108/2.

(27) انظر : ثلاث رسائل في اللغة لابن كمال باشا : 15.

(28) انظر : فكرة إعجاز القرآن : 164.

(29) انظر :الشقائق النعمانية: 226.

(30) الطبقات السنية: 410/1.

(31) انظر : الكواكب السائرة : 107/2.

(32) رثّ الثوب أي بلِى ، والرثّ هو رديء المتاع ، انظر مادة رثّ في المعجم الوسيط.

(33) الكواكب السائرة : 107/2.

(34) انظر : شذرات الذهب : 238/8.

(35) انظر : تاريخ آداب اللغة العربية : 352/3 .

(36) انظر : الفوائد البهية : 22.

(37) الشقائق النعمانية : 227-228.

(38) انظر: الطبقات السنية: 409/1.

(39) انظر : المرجع السابق : 22.

(40) انظر : شذرات الذهب : 238/8.

(41) الطبقات السنية: 410/1.

(42) الشقائق النعمانية : 227.

(43) انظر : المرجع السابق : 226.

(44) انظر : الطبقات السنية: 412/1.

(45) المرجع السابق: 409/1، وانظر: الفوائد البهية : 22.

(46) انظر : الأعلام : 133/1.

(47) انظر : الشقائق النعمانية : 227، الفوائد البهية : 22، هدية العارفين : 141/1.

(48) انظر : الأعلام : 133/1، مجلة عالم الكتب، (ابن كمال باشا حياته ومؤلفاته)، د.محمود فجال ، م 10، ع 3، 1410هـ .

(49) الشقائق النعمانية : 227.

(50) انظر : مجلة المورد، (كتاب التنبيه على غلط الجاهل والنبيه)، رشيد العبيدي، م 9، ع 4، 1401هـ.

(51) انظر : الشقائق النعمانية : 228.

(52) انظر: الطبقات السنية: 411/1.

(53) انظر : الفوائد البهية : 22.

(54) انظر: الطبقات السنية: 411/1، الفوائد البهية: 22، وذكر بروكلمان أنَّ ابن كمال باشا كان مكلفاً بشؤون مصر المالية (تاريخ الأدب العربي : 426/9).

(55) انظر له : رسالة في تسمية آية الكرسي سيد الآيات ، في مكتبة الحرم النبوي ، رقم التصنيف 22/80/03، وهي بخط الرقعة المعتاد ، ولم أجد ـ فيما قرأت ـ إشارة إلى أنها محققة . وذكر د العبيدي نسخة أخرى من هذه الرسالة في مكتبة الحرم المكي برقم 45، انظر : مجلة المجمع العلمي العراقي، (جهود ابن كمال باشا في اللغة العربية)، د. رشيد العبيدي ، م 38، 1407هـ، ص 276.

(56) انظر : الفوائد البهية: 22.

(57) انظر : الفوائد البهية : 22.

(58) انظر : المرجع السابق : 22.

(59) للاطلاع على مسرد مؤلفاته انظر:

- تفسير ابن كمال باشا زاده: 44/1.
- خمس رسائل في الفرق والمذاهب: 46.
- مجلة عالم الكتب، (ابن كمال باشا حياته ومؤلفاته) ، د محمود فجال ، م 10، ع3، 1410هـ.

(60) انظر : هدية العارفين : 141/1.

(61) انظر : الفوائد البهية في تراجم الحنفية : 21.

(62) انظر : جهود علماء الحنفية : 1277/3.

(63) انظر : عداء الماتريدية للعقيدة السلفية: 344/1-346.

(64) انظر : الرسالة الجامعية المخطوطة في مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، بعنوان: تحقيق ودراسة (رسالة في تحقيق أفضلية محمد صلى الله عليه وسلم) للباحث عبدالعزيز العمر ، ص 7، وبتصنيف 242 ك.ش.ت.

(65) انظر ترجمة بروكلمان لابن كمال باشا وفيها إشارة إلى رسالة لابن كمال، وهي بعنوان: (الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية)، انظر : تاريخ الأدب العربي : 444/9.

(66) انظر: مجلة المجمع العلمي العراقي ، (جهود ابن كمال باشا في اللغة العربية) ، د رشيد العبيدي ، م 38، 1407هـ، ص 276.

(67) انظر : إعجاز القرآن الكريم بين الإمام السيوطي والعلماء : 109.

(68) انظر : تفسير سورة الأنعام لابن كمال باشا : 16.

(69) انظر : المرجع السابق : 17، 19.

(70) انظر : مجلة المجمع العلمي العراقي، (جهود ابن كمال باشا في اللغة العربية)، د.رشيد العبيدي ، م 38، 1407هـ، ص 276.

(71) انظر : خمس رسائل في الفرق والمذاهب: 39.

(72) فعل ذلك د.سيد باغجوان في كتابه: شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية.

(73) انظر مثلاً : رسالته في (قدم القرآن كلام الله تعالى)، رسائل ابن كمال : 131/1.

(74) وجدت في المجموع ذي الرقم 947 من مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ورقة تُمثل فهرساً للمجموع، ويتضح من خطها، ونوعية ورقها، وكونها ملحقة وليست ثابتة، أنَّ واضعها هو أحد الملاك، وقد جعل اسم الرسالة التي بين أيدينا (رسالة في تحقيق معجزة القرآن)، وفي فهرس المجموع ذي الرقم 7313 من الجامعة الإسلامية نص على أنَّها (إعجاز القرآن).

(75) انظر : هامش الصفحة الأُولى في مخطوطة رقم 4018 ف ، في مركز جمعة الماجد.

(76) انظر : فهرس كتب علوم القرآن في قسم المخطوطات في الجامعة الإسلامية: 176/1-188-178.

(77) انظر : فهرس المخطوطات الموجودة بالمكتبة المركزية في جامعة الملك عبدالعزيز : 35، فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود (أُصول الدين): 88.

(78) انظر : تفسير سورة الملك : 25.

(79) انظر : الشقائق النعمانية : 2227.

(80) انظر : غلاف نسخة ف (262/6) .

(81) انظر : ورقة التملكات في بداية نسخة ف 8178 الجامعة الإسلامية، وانظر: ورقة فهرس مجموع 7313/18 في مركز المخطوطات في الجامعة الإسلامية.

(82) انظر : نسخة 947/19 في مكتبة الملك عبدالعزيز، ونسخة 2502/19 من جامعة الملك سعود.

(83) انظر : مجلة عالم الكتب، (ابن كمال باشا حياته ومؤلفاته)، د. محمود فجال، م10، ع 3، 1410هـ.

(84) انظر : المرجع السابق، (ابن كمال باشا حياته ومؤلفاته)، ص 346.

(85) انظر : أُسرار النحو : 30، الأُسلوب الحكيم : 91.

(86) الأُسلوب الحكيم : 79.

(87) انظر : الشقائق النعمانية : 227.

(88) فكرة إعجاز القرآن: 166.

(89) انظر : إعجاز القرآن الكريم بين الإمام السيوطي والعلماء : 109-110.

(90) تفسير ابن كمال باشا: 292/1.

(91) انظر: تغيير المفتاح مع شرحه. المخطوطة. ل 18. أ. ب .

(92) تفسير ابن كمال باشا: 1072/3.

(93) انظر: الفوائد البهية: 22.

(94) سورة الإسراء آية 88.

(95) انظر : مجلة المجمع العلمي العراقي ، (جهود ابن كمال باشا في اللغة العربية)، د رشيد العبيدي ، م 38، 1407هـ، ص 283.

(96) انظر : الأُسلوب الحكيم : 98.

(97) أُشار بروكلمان إلى نسخ عديدة لهذه المخطوطة منها ما توفر عندي، ومنها ما لم يتوفر، وهناك نسخ توفرت عندي ولم يذكرها بروكلمان، علماً أنه جعل اسم

الرسالة هو (رسالة في إعجاز القرآن) 428/9، وأمّا إشارته إلى (رسالة في تحقيق المعجزة) 431/9 فهي رسالة أخرى لابن كمال كما هو معروف .

ولعل كثرة نسخ المخطوطة مفهوم ضمن كثرة مؤلفات ابن كمال وتنافس الكثيرين على الحصول عليها وتملكها فقد قيل عنه: "كل مؤلفاته مقبولة مرغوب فيها متنافس في تحصيلها متفاخر بتملك الأكثر منها، وهي لذلك مستحقة، وبه جديرة" انظر: الطبقات النسية: 412/1.

(98) هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد اللونتي السامرودي السورتي. أحد العلماء المبرزين في النحو واللغة وسائر الفنون الأدبية. ولد سنة 1307هـ بسامرود الهندية، وكان نادرة عصره في قوة الحفظ، وكثرة المحفوظات، وسعة المطالعة، والتضلع من العلوم الأدبية ومقالات القدماء. كان له باع طويل في الصرف و النحو و اللغة و الأدب و الأخبار و الأنساب والرجال قلما يدانيه أحد في ذلك، و كان صاحب إتقان وتحقيق في المسائل النحوية واللغوية، يحفظ الآلاف من الأبيات، ويروي الشيء الكثير من الشعر والأدب والمتون والنصوص. كان له غرام بجمع الكتب النادرة، ينتسخها ويبيعها، وكان عالماً بالحديث. ومات سنة 1361هـ في عليكره ودفن بها. انظر (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام: 1348/8-1349).

(99) هو الحسين بن محمد بن عبدالله الطيبي، ومن مصنفاته : فتوح الغيب في الكشف عن قناع الغيب، الكاشف عن حقائق السنن، التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، شرح التبيان ، مقدمة في علم الحساب، وقد كانت وفاته في 743هـ (الدرر الكامنة 68/2، شذرات الذهب 137/6، معجم المؤلفين 53/4).

(100) جرى التنبيه على اختلاف التاريخ الكتابي والرقمي.

(101) في أ : صارت، وما أثبته هو ما جاء في بقية النسخ.

(102) في جميع النسخ: عاجزة، وهو خطأ.

(103) جاء في حاشية د، ما نصُّه: «المعجزة هو (كذا) الأمر الخارق للعادة على سبيل التحدي. والتحدي هو طلب المقابلة والمعارضة، وهو أن تستدعي من أحد أنْ يقابلك لتريه عجزه. اعلم أنهم قالوا: الدليل على كون القرآن معجزاً أنَّ العرب تحدوا إلى معارضته ولم يأتوا بها، ولولا عجزهم عن هذا لكان محالاً أنْ يتركوها ويقتحموا موارد العرب"، وهي تعليقات من الناسخ نسبها إلى شرف الدين الطيبي، وتتكرر النسبة إلى الطيبي في التعليقات الأخرى القادمة، وهي تساق لمزيد من البيان وإثراء الفكرة، ولم أعثر على هذه النصوص في مؤلفات الطيبي، ووجدت ما يؤدي جزءاً من مضامينها في تفسيره على النحو الآتي: (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: 2/ 313، 7/ 486، 8/ 29، 9/ 373، 15/ 56).

(104) في ج : المنكرين.

(105) في ب: إعجازه.

(106) في ب: من إتيان المتحدين.

(107) للصرفة عدة معان، ولعل ابن كمال يريد المعنى الثاني مما رصده الباحثون من معانيها، حيث يستخلص د.عبدالرحمن الشهري تفاسير الصرفة من أقوال المتقدمين بأنها على خمسة وجوه:

1. أن الله تعالى سلب دواعيهم إلى المعارضة، مع أن أسباب توفر الدواعي في حقهم حاصلة من التقريع بالعجز، والاستنزال عن المراتب العالية، والتكليف بالانقياد والخضوع، ومخالفة الأهواء.

2. أن الله تعالى سلبهم العلوم التي لا بد منها في الإتيان بما يشاكل القرآن ويقاربه، ثم إن سلب العلوم يمكن تنزيله على وجهين، أن يقال: إن تلك العلوم كانت حاصلة لهم على جهة الاستمرار، لكن الله تعالى أزالها عن أفئدتهم ومحاها عنهم، وثانيهما أن يقال: إن تلك العلوم ما كانت حاصلة لهم، خلا أن الله تعالى صرف دواعيهم من تجديدها، مخافة أن تحصل المعارضة.

3. أن الله تعالى منعهم بالإلجاء على جهة القسر عن المعارضة، مع كونهم قادرين وسلب قواهم عن ذلك، فلأجل هذا لم تحصل المعارضة.

4. أن الله صرف همم العرب عن المعارضة، حفظاً لكتابه من التشويش وإدخال الشبهة على السفهاء، ولولا الصرفة لطمع فيه من لا يستطيع الإتيان بمثله.

5. انصرف العرب عن معارضة القرآن بعد تيقنهم العجز عن ذلك.

(انظر: القول بالصرفة في إعجاز القرآن: 14-17).

(108) في د: أضاف (في).

(109) في ب أضاف: عليه.

(110) في ج: من.

(111) يقصد بالأول والثاني ما جاء في قوله سابقاً: (فإنْ كان ما أتى به المتحدِّي صادراً كان عنه، كإخباره عن الغيب، أو ظاهراً على يده غير صادرٍ عنه، كالكلام المنزَّل على نبينا عليه السلام، خارجاً عن طوق البشر، كما هو المختار من جملة ما قيل فيه)، وقد مثّل ابن كمال للأول في رسالته الأخرى بشق القمر، وأنه كان بإشارة منه صلى الله عليه وسلم، فلكسبه وإرادته مدخل فيه، وقال عن هذا القسم: (المعجز فيه إنما هو المنع لا ما عجز المنكرين عن الإتيان بمثله، فإنه أمر عادي غير خارق للعادة)، ثم مثّل ابن كمال للقسم الثاني بالقرآن الكريم، وقال عنه: إنه معجز ظهر على يد نبينا عليه السلام ولا دخل فيه لإرادته وكسبه. (رسائل ابن كمال، نشر أحمد جودت 138/1).

(112) لعله يشير إلى رسالته المعمولة في تحقيق المعجزة وبيان وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة. وهي موجودة برقم 947 في مكتبة الملك عبدالعزيز، وانظر قول ابن كمال: الصدور من الله تعالى كاف في التنزل المذكور خارقاً كان ذلك الصادر للعادة أو لم يكن خارقاً لها. (رسائل ابن كمال، نشر أحمد جودت 140/1).

(113) جاء في د ما نصه: (وللناس في كون القرآن معجزاً أربعة مذاهب، أولها قول النظام: إنَّ القرآن كسائر الكتب السماوية لبيان الأحكام. والعرب إنما لم يعارضوه لأنه تعالى صرفهم عن ذلك بسلب مقدرتهم. وهذا باطل. لأنَّه لو كان الإعجاز في الصرفة لم يكن إلى هذه البدائع التي خص بها القرآن من نظمه العجيب وأسلوبه القريب ومباينته لكلام البشر حاجة؛ بل كان أقل لفظ، وأدنى كلام يفي، وكان أدل، وثانيها، قول بعضهم: إنَّ الإعجاز في إخباره عن الغيوب، وهو فاسد، لأنّ التحدي وقع في سورة واحدة، وليس في كل سوره إخبارٌ عن الغيب، وأيضاً ظهور جميع ما أخبر عنه لم يوجد في زمن النبي. وثالثها، قول قوم: إنَّ المعجزة هي عين الكلام القديم. قال القاضي: ولا يصح ذلك لأنَّه مطالبة بما لا يطاق. ورابعها، قول بعض الأصحاب: إنَّ الإعجاز للمجموع من كون الإخبار عن الغيب، وأنّ الذي تحدى به كان أمياً، ولم يشتغل برواية الأقاصيص والأخبار، وقد أتى بعظيمات الأمور ومهمات القصص، وأنه بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة، وزاد قوم على هذا كونه يزداد بكثرة تكراره حلاوة في القلوب و رونق طلاوة في العقول، يعرف ذلك جاحده فضلاً عن مصدقه)، وفي تعليقين آخرين في الورقة التالية لما مضى، قال في الأول: (والصحيح أنَّ إعجاز القرآن من حيث إنَّ أحداً من البلغاء لا يقدر على الإتيان بمثله لبلاغته وفصاحته و بديع نظمه، ولا بد من هذين القيدين. قال أبو الحسين العروي في كتاب دلائل النبوة: المختار أنَّ الإعجاز في النظم والفصاحة معاً، لأنه لا يخلو من أن يكون الإعجاز فيه متعلق بالأسلوب المجرد أو بالفصاحة المجردة، أو هما جميعاً. ولا يصح ادعاء من يدعي تعلقه بالنظم والأسلوب فقط، لأنا نعلم أن تميز نظم القرآن عن سائر الكتب، وأساليب الكلام المنثور، كأسلوب الخطب والرسائل وأسجاع الكهنة (...) ليس أكثر من تميز بعض هذه الأساليب عن بعض). وقال في التعليق الثاني: (والدليل على أنَّ القرآن معجز هو أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة، وأوتي القرآن وادّعى أنه معجز قد أبانه الله عزوجل به، وجعله دلالة على صحة دعواه، وبرهاناً على صدقه، وتحدى به العرب قاطبة، وقرّعهم بالعجز عن الإتيان بمثله؛ بل الاتيان بسورة من مثله، وفيهم الخطباء والشعراء والبلغاء، وهم الغاية في البيان وأولو المعرفة بمواقع الكلام وأجناسه وأساليبه، ولهم العادة المشهورة في التفاخر بالبلاغة والفصاحة والمعرفة بطرق المعارضات ومزايا المخاطبات مع ما كانوا عليه من الحمية (...) والعصبية، مع شدة حرصهم على تكذيبه وتوهين أمره، وإبطال دعواه، حتى بذلوا له كل ما عز وهان من النفس فما

دونها، والنبي صلى الله عليه وسلم مع ذلك ردّ بيانهم وسب آلهتهم، ويدعوهم إلى طاعته والتصرف على أمره ونهيه واستمر على ذلك زماناً بعد زمان، فلم يعارضوه، وعدلوا إلى الحرب التي هي أشق فقاتلوا حتى قتلوا، فدلّ ذلك على أنّ عدولهم إلى الحرب لم يكن إلا لتعذر المعارضة عليهم، وإذا ثبت تعذرها عليهم ثبت أنها على غيرهم من الناس أشد وأشق، والعلمُ بأنهم ما عارضوه ضروري، لأنه لو حصل لاشتهر، وأما ما يروي مسيلمة الكذاب، وطلحة الأسدي، وابن المقفع، وأضرابهم لما فيها من الركاكة والسخافة في النظم والوضع، ما يغنيك عن بيان أنها لم تصلح للمعارضة في الحادثة). مكان النقط كلمات غير واضحة، وقد نصّ ناسخ النص على نسبته إلى شرف الدين الطيبي. وقد خلت جميع النسخ من هذه التعليقات إلا أنَ النسخة رقم 4018 ف في مركز جمعة الماجد انفردت بأنَّ النص الأول جاء مكتوباً في أعلى الصفحة الأولى من الرسالة التي تليها مباشرة وهي الرسالة المعمولة في تحقيق المعجزة ، وبيان وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة، وهذا يدل على قد تكون منقولة منها.

(114) هذا العنوان من وضع المحقق.

(115) يرى الرازي أن مراتب التحدي ستة (التفسير الكبير: 102/17)، ويناقش الطيبي نزول آيات التحدي، ويورد بعض الآراء ليناقشها (فتوح الغيب: 8/29-30)، وتذكر الدكتورة عائشة عبدالرحمن أنَ نزول آيات التحدي مرتب وفق ما يلي: آية يونس، فآية هود، ثم آية الطور، ثم آية البقرة. انظر: (الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: 67-68)، وذلك خلافاً لرأي المؤلف هنا. أقول: لعل هذا تأكيد على دائرية التحدي، أي إنَّ مستويات التحدي كلها قائمة بدرجة واحدة وفق سياقات وروده، ومتمثلة أمام قارئ القرآن في آنٍ واحد، فليس التحدي تصاعدياً ولا تنازلياً، وإنما هو موافق لحالات الإنسان ومراتب إيمانه، فالتحدي مستمر بوجوهه طيلة الوقت، ولعل هذا يتفق مع الآثار الصحيحة، وما يناسب كمال القرآن وحفظه أمامنا الآن، وما يتصل بديمومة إعجازه وتحديه، وأما تنجيم التحدي فهو موائم لتنجيم نزول القرآن حينها.

(116) سورة الطور آية 34.

(117) في هامش أ تعليق للناسخ أبي عبدالله السورتي كما يبدو - والله أعلم -، حيث إنَّ أسلوبه أسلوب عالم . يقول فيه : هذا غلط، فكله لم ينزل بعد، ثم ليس فيه أن يأتوا بكله أو بعضه، إنما فيه أن يأتوا بحديث مثله.

(118) سورة هود آية 13.

(119) سورة البقرة آية 24.

(120) قال ابن كمال في تفسير الآية: أي من مثله المقدور للبشر في زعمكم، وقد أفصح عن هذا المعنى في التحدي بعشر سور، ولولا القصد إلى هذا لكان الظاهر أن يقال: ﴿فأتوا بمثل سورة منه﴾، ورجوع الضمير للمنزل عليه لا يساعده المقام ولا الكلام، أما الأول فلما عرفت فيما تقدم أن المقام مقام توسيع دائرة التحدي، حيث تنزل من التحدي بكل القرآن إلى التحدي بعشر سور، ثم التحدي بسورة، فلا يناسبه التضييق باشتراط أن يكون الآتي به أمياً في هذه الصورة دون الصور السابقة. وأما الثاني فلقوله: ﴿وادعوا شهداءكم..﴾. تفسير ابن كمال باشا زاده: 297=296/1.

(121) هو عبدالله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، الفقيه وقاضي القضاة، وقد توفي سنة 691 وقيل 696، ومن تصانيفه ما يلي: مختصر الكشاف، أنوار التنزيل في أسرار التأويل، وشرح مصابيح السنة، وغيرها. انظر في ترجمته: (هدية العارفين 463-462/2)، و (طبقات المفسرين: 248/1).

(122) سورة الإسراء آية رقم 88، ونص البيضاوي في التفسير هو : (لأنه معجز في نفسه، لا بالنسبة إليه، لقوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أنْ يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾، ولأنَّ رده إلى عبدنا يوهم إمكان صدوره ممن لم يكن على صفته، ولا يلائمه قوله تعالى) أنوار التنزيل: 57.

(123) في ب ، ج ، د : ساقطة.

(124) في ب: القطعيات.

(125) هذه الفقرة منقولة مع شيء التصرف من كلام التفتازاني (انظر: شرح المقاصد: 28-27/5).

(126) ساقطة من أ و ب.

(127) المقدمتان هما: التحدي وعدم المعارضة.

(128) قال فيما سبق: القران معجزٌ لأنه ـ عليه السلام ـ قد تَحدّى به، ولم يعارَضْ، فكان معجزاً سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها، أوبدونها، وقد قال ابن كمال في رسالة أخرى: اعلم أنه قد تلخص مما قررناه فيما تقدم أن المعجزة أمر يظهر على يد مدّعي النبوة على وجه يعجز المنكرين عن المعارضة سواء كان ذلك الأمر ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد (رسائل ابن كمال: 147/1).

(129) هذه الكلمة من وضع المحقق لإيضاح المعنى، وسياق الكلام هو: (وأما عدم توقف ثبوت الإعجاز ... فلِما ستقف عليه ...).

(130) مضت تفاسير الصرفة عند المتقدمين كما استخلصها د.عبدالرحمن الشهري على خمسة وجوه. (انظر: القول بالصرفة في إعجاز القرآن: 14-17).

(131) هذه العنوان من وضع المحقق.

(132) هو الإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله الهروي الخراساني، الفقيه الأديب الحنفي الشهير بالتفتازاني ، ولد سنة 722هـ وتوفي بسمرقند سنة 792هـ، ومن تصانيفه: تلخيص المفتاح للسكاكي ، وشرح الكشاف ، والمختصر والمطول. انظر: (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: 350/4) (هدية العارفين 429/6-430).

(133) وهي بعبارة ابن كمال السابقة: أن يكون عدم معارضتهم لعجزهم عنها.

(134) انظر : شرح المقاصد : 27/5-28، والنص منقول مع شيء التصرف.

(135) هو أبو إسحاق ركن الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني الأصولي الشافعي ، أحد المجتهدين في عصره ، وصاحب التصانيف الباهرة ، بني له مدرسة كبرى في نيسابور، ودرّس فيها ، توفي سنة 418 بنيسابور . انظر في ترجمته: (سير أعلام النبلاء 353/17-356)، (هدية العارفين 8/5)، وقد وردت الإشارة إليه في هذه الرسالة عدة مرات.

(136) هو شيخ المعتزلة ، وصاحب التصانيف المشهورة، إبراهيم بن سيار النظام البصري المعتزلي المتكلم ، تكلم في القدر وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ العالم المعروف ، وقد كفّره جماعة ، توفي سنة بضع وعشرين ومائتين . انظر في ترجمته: (سير أعلام النبلاء 541/10)، (لسان الميزان: 295/1).

(137) هذا العنوان من وضع المحقق .

(138) هو عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار القاضي الإيجي، المشهور بالعضد. قال في الدرر: كان إماماً في المعقول، قائما بالأصول، والمعاني، والعربية، مشاركاً في الفنون، كريم النفس، كثير المال جدا، كثير الإنعام على الطلبة. ولد بعد السبعمائة، وأخذ عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي، وولي قضاء الممالك، وأنجب تلامذة عظاما اشتهروا في الآفاق، منهم الشيخ الكرماني والتفتازاني والضياء القرمي. وصنف شرح مختصر ابن الحاجب، والمواقف، والفوائد الغياثية، ورسالة في الوضع، وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه الفي قلعة، ومات مسجوناً سنة 756هـ. انظر في ترجمته: (بغية الوعاة: 75/2-76) (الدرر الكامنة: 322/2).

(139) ورد هذا النص في كلام السيد الشريف شارح كلام صاحب المواقف. انظر: شرح المواقف، 268/8، وأمَّا الإيجي صاحب المواقف فقد قال : (وأما أنه لم يعارض، فلأنه لو عورض لتواتر سيما والخصوم أكثر من حصى البطاء وأحرص على إشاعة ما يبطل دعواه، وأمَّا أنه حينئذ يكون معجزاً فقد مر، والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً، يعلم من الفصل المتقدم).

(140) لبيان المراد واتصال المعنى، فإنّ سياق الكلام هو: وتبيّن أيضاً ما في قول صاحب المواقف من القصور .

(141) التقريب: سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، فإن كان الدليل يقينياً يستلزم اليقين، وإن كان ظنياً يستلزم الظن به، وهو مرادف التطبيق (انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 497/1).

(142) في ب: السابق.

(143) هذا العنوان جاء تعليقاً جانبياً في ج، وهو ـ كما يبدو والله أعلم ـ من الناسخ.

(144) ساقطة من الأصل، و وردت في بقية النسخ.

(145) انظر رأي الرماني في رسالة النكت في إعجاز القرآن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: 75).

(146) هو العلامة المتبحر، ذو الفنون، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، البصري المعتزلي، أخذ عن النظام، وتصانيفه كثيرة، وتلطخه بغير بدعة أمر واضح، ولكنه إخباري علامة، صاحب فنون وأدب باهر، وذكاء بين، عفا الله عنه، ولد سنة 150، وتوفي سنة 255هـ. انظر في ترجمته: (سير أعلام النبلاء 526/11)، و(هدية العارفين 802/5-803)، وانظر رأيه في الإعجاز في (رسائل الجاحظ: 273/3-277).

(147) يرد هذا النص باختلاف يسير في أبكار الأفكار: 69/4.

(148) يرد النص بتصرف في شرح المواقف للسيد الشريف 268/8، وأمّا الإيجي (المواقف: 349) فقد قال: (الفصل الأول في وجه إعجازه. وقد اختلف فيه، فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه، ومقاطعه، وفواصله، وعليه بعض المعتزلة. وقيل: كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها؛ وعليه الجاحظ. قالوا: البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان. وهل رتب البلاغة متناهية؟ والحق أنَّ الموجود منها متناه دون الممكن، ثمّ أصل البلاغة في القرآن متفقٌ عليه لا ينكره منْ له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام، وأمّا كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا يحصل الإعجاز، ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها، فإنَّ من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل)، وانظر أبكار الأفكار: 69/4-70.

(149) هو عضد الدين الإيجي وقد سبق التعريف به.

(150) شرح المواقف 268/8، وفيه: (وهل رتب البلاغة متناهية؟. اختلفوا فيه. والحق أنَّ الموجود منها متناه، لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة، ولا شك أنَّ الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فإنه غير متناه)، وأمّا الإيجي صاحب المواقف فيقول ص: 268: (وهل رتب البلاغة متناهية؟ والحق أنَّ الموجود منها متناه دون الممكن)، وانظر ذلك في أبكار الأفكار: 69/4.

(151) هذا العنوان جاء تعليقاً جانبياً في ج ، وهو - كما يبدو والله أعلم - من الناسخ، ويقصد به السعد التفتازاني.

(152) في ب: الأدب.

(153) انظر: شرح المقاصد 28/5.

(154) هكذا في ب، وأما بقية النسخ: لحد، ولعله تصحيف.

(155) هو سراج الدين أبو يعقوب بن أبي بكر محمد بن علي الخوارزمي الحنفي الأديب الشهير بالسكاكي ولد سنة 555 وتوفي سنة 626 وله عدة تصانيف، وأشهرها: مفتاح العلوم. انظر في ترجمته: (هدية العارفين 553/6)، (شذرات الذهب: 215/7).

(156) انظر: مفتاح العلوم : 416. وفيه: «ثم تأخذ في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حداً لإعجاز عجيب، يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن؛ تدرك ولايمكن وصفها، وكالملاحة. ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا».

(157) في ب: أضاف بعد.

(158) هو علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف الجرجاني، توفي سنة 816هـ، ومن مصنفاته: التعريفات، شرح المواقف، شرح القسم الثالث من المفتاح، حاشية المطول، حاشية المختصر، حاشية الكشاف. انظر في ترجمته: (سير الأعلام 7/5)، (بغية الوعاة: 196/2).

(159) سبق التنبيه على أنَّ نص صاحب المواقف : 268 هو : (والحق أنَّ الموجود منها متناه دون الممكن) ، وأمَّا السيد الشريف شارح المواقف فهو الذي يقول في 268/8.: (ولا شك أنَّ الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فإنه غير متناه).

(160) في ج : أسد.

(161) انظر: شرح المواقف، م 4، 268/8، وجاء (في أبكار الأفكار: 70/4): (فلا يبعد في علم الله تعالى وجود ألفاظ هي أشرف من الألفاظ الواقعة، وتكون مطابقتها لمعانيها أعلى رتبة في البلاغة من الألفاظ الواقعة، وهلم جرا إلى ما ينتهي).

(162) هذا العنوان جاء كتعليق جانبي في ج، وهو - كما يبدو والله أعلم - من الناسخ، وفي جانب هذه الصفحة كلمات مطموسة لم تتضح لي.

(163) يقصد: المصباح في شرح المفتاح للسيد الشريف الجرجاني.

(164) في د، علق الناسخ على جانب الصفحة باسم القائل وهو الحكيم الأنوري، وهو أوحد الدين محمد بن محمد الأنوري الأبيوردي، ولد في قرية بدنة من أعمال مهنة وأبيورد في صحراء خاوران، ولا تعرف سنة ميلاده ووفاته معرفة دقيقة، وقد تلقى علوم زمانه في المدرسة المنصورية بطوس، وتضلع بالأدبين الفارسي

والعربي، وتفوق في النجوم والهندسة والمنطق والموسيقا والرياضيات، وتتسم قصائده بالتعقيد والإغراب والبعد عن الوضوح، ويعد من أعظم الشعراء الفرس، ورفعه بعض الإيرانيين إلى أعلى المستويات، حتى عدّوه من أنبياء الشعر الفارسي الثلاثة: الفردوسي والأنوري والشيرازي (انظر: مجلة دراسات في العلوم الإنسانية، ع 1، المجلد 23، 2016م، 1437هـ، صبغة المتنبي على لوحات الأسلوب الخراساني شعر الأنوري البيوردي نموذجاً، نركَس كَنجي. فاطمة إشراقي، ص 93)، وذكر لي الأستاذ نظر محمد الفاريابي. الباحث في مركز بحوث شركة الراجحي المصرفية للاستثمار سابقاً والمتعاون مع مركز الملك فيصل لفهرسة المخطوطات الفارسية والتركية. أنه جاء في كتاب (لغة نامة لمؤلفه ده خدا، مجلد 3، ص 3608) حديث عن شخصية الشاعر، وأنه قد اختلف في اسمه واسم أبيه، ولم يختلفوا في لقبه، وللشاعر ديوان مطبوع في مجلدين، وقد حققه مدرس رضوي.

(165) في أ: ساقطة.

(166) الإمام العلامة الحافظ، أبو سعيد عبدالملك بن قريب بن أصمع، اللغوي الإخباري ولد سنة بضع وعشرين ومائة، أثنى عليه الإمام أحمد في السنة، وقال شعبة: لو تفرغتُ لجئتك. وتصانيفه ونوادره كثيرة، وأكثرها مختصرات، وقد فقد أكثرها، ومن أشهرها: الأصمعيات. وقد مات سنة خمس عشرة ومائتين. انظر في ترجمته : (سير أعلام النبلاء: 175/10)، (شذرات الذهب: 76/3) .

(167) في بقية النسخ: منزلست.

(168) سورة المسد آية رقم 2.

(169) سورة هود آية رقم 44، وقد تفضل الأستاذ نظر محمد الفاريابي بترجمة هذه الأبيات على النحو الآتي: (في البيان وفي الفصاحة لا يكون الكلام في نسق واحد، لو كان القائل مثل الجاحظ ومثل الأصمعي. في كلام الله بلا مثيل، الذي هو وحي منزل لا يكون تبت يدا مثل قيل يا أرض ابلعي)، مع التنبه إلى أن الجيم لا تكون إلا بنقط ثلاث.

(170) انظر النص باختلاف يسير (المصباح في شرح المفتاح - مخطوطة ل 215 / أ).

(171) أي قول الشريف الجرجاني السابق.

(172) في بقية النسخ : إتيانها.

(173) ساقطة من الأصل، و أثبتتها نسخة ج، و إثباتها يزيد المعنى وضوحاً.

(174) في أ : الكلام ، وما أثبته هو ما ورد في بقية النسخ، ولعله الأدق كما يتضح من بقية الكلام.

(175) سورة المسد آية رقم 1.

(176) سبقت ترجمته.

(177) يقصد الشعر الفارسي السابق.

(178) يقول السكاكي: للبلاغة «طرفان: أعلى وأسفل، متباينان تبايناً لا يتراءى له ناراهما، وبينهما مراتب تكاد تفوت الحصر، متفاوتة، فمن الأسفل تبتدئ البلاغة، وهو القدر الذي إذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بما شبهناه به في صدر الكتاب من أصوات الحيوانات، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حداً لإعجاز عجيب، يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن؛ تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة. ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق: طول خدمة هذين العلمين» (مفتاح العلوم: 415-416)، ولعل ابن كمال يشير بالناظرين في كلام السكاكي إلى السبكي في عروس الأفراح، وسعد التفتازاني في المطول، والجرجاني في المصباح في شرح المفتاح، إضافة إلى شروح التلخيص.

(179) ليس لابن كمال - في حدود اطلاعي - كتاب باسم إصلاح المفتاح، ويبدو أنها جملة لبيان اتجاه كتابه المقصود، فهو لإصلاح كتاب المفتاح، ولعله يقصد كتابه المعروف باسم: (تغيير المفتاح مع شرحه)، ومعلوم أن ابن كمال باشا غير عبارة المفتاح، ثم شرحه، ثم ألّف حاشية له، ولذا قال: (وكشفنا عنه الغطاء في شرحه)، كما يُستأنس بما أشار إليه ابن كمال في ذلك الكتاب ونصه: (التفاوت بحسب الاشتمال على الخواص والمزايا يوجد في كلام المعجز كما يوجد في غيره، بخلاف ذلك التفاوت، يعني التفاوت بحسب المطابقة بمقتضى المقام، فإنه مخصوص بغير المعجز. لايوجد فيما هو المعجز، وذلك لأنّ مرجعه إلى القصور في المتكلم بعد اقتداره على إحاطة جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات المتناسبة له، ومرجع التفاوت الأخير إلى القصور في المقام، حيث لم يحتمل ما تحمّله مقام كلام فوقه من الخواص والمزايا. والتفاوت بين قوله تعالى ﴿**تبت يدا**﴾ الآية، وقوله تعالى ﴿**يا أرض ابلعي ماءك**﴾ الآية، من هذا القبيل، - أي من التفاوت الناشئ من قصور المقام على مانبّه عليه من قال: در بيان ودر فصاحت كى بوديكسان سخن كرجه كوينده بود جون جاحظ وجون أصمعي در كلام ايزد بيجون كد وحى منزلست كى بود ﴿**تبت يدا**﴾ جون :﴿**قيل يا أرض ابلعي**﴾ - لامن قبيل الأول - والعلامة السكاكي لعدم وقوفه على الفرق بين الارتفاعين المذكورين اعتبر في أحدهما ما هو المعتبر في الآخر، فوقع فيما وقع، فتدبر)، كما جاء في شرح تغيير المفتاح على هامش هذه الصفحة من المخطوطة نفسه (قوله: فوقع فيما وقع، حيث لزم على اختياره أحد المحذورين الإنكار بوقوع تفاوت بين قوله تعالى ﴿**تبت يدا**﴾ الآية، وبين قوله تعالى ﴿**يا أرض ابلعي**﴾ الآية، من جهة الحسن والارتكاب بعدم مصادفة مام أحدهما لتمام ما يليق به، وذلك إمّا من غفلة المتكلم، أو عجزه! والأول مردود من جهة العقل، والثاني مردود من جهة الشرع. وأيضاً لا شبهة في أنّ كلاً منهما معجز، وإعجازه على ما هو

المختار من جهة البلاغة، وهو مع القصور فيها لا يجتمعان، ثمَّ إنَّ موجب ما ذكر هو أن لا يعلم حسن كلام، ما لم يعلم مقتضى مقامه، وذلك بمعرفة حال المتكلم، والمخاطب، والغرض واللازم. فاسد بالبديهة، لأنّا نجزم في كثير من الكلام نظماً كان أو نثراً بعلو شأنه، وحسن بيانه، ولا نعلم ممن ورد ذلك الكلام، وعمن صدر، ومن خوطب به) (انظر: تغيير المفتاح مع شرحه ـ المخطوطة ـ ل 16 ـ أ ـ ب).

(180) هذا العنوان من وضع المحقق.

(181) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، القاضي أبو بكر الباقلاني، المتكلم الأشعري، سكن بغداد وبها توفي سنة 403هـ، ومن تصانيفه: إعجاز القرآن. انظر في ترجمته: (هدية العارفين 59/6)، (سير أعلام النبلاء 190/17)، (شذرات الذهب: 20/5). والنص في أبكار الأفكار: 73/4. وأمّا الباقلاني فإنه يقول: (إنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه). انظر: إعجاز القرآن: 351.

(182) سورة الروم آية رقم 3.

(183) يرد هذا القول مختصراً في كتاب شرح المواقف: 269، وفيه: (وقال القاضي الباقلاني: هو - أي وجه إعجازه - مجموع الأمرين، أي النظم الغريب، وكونه في الدرجة العالية من البلاغة، وقيل: هو إخباره عن الغيب، نحو ﴿**وهم من بعد غلبهم سيغلبون**﴾).

(184) هذه الجملة لابن كمال باشا، وقد أضافها على النص الذي اقتبسه من كلام السيد الشريف الجرجاني كما يُلحظ من الهامش السابق.

(185) هو العلامة المصنف، فارس الكلام، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الحنبلي ثم الشافعي. ولد سنة نيف وخمسين، ومات في سنة إحدى وثلاثين وستمائة، وله ثمانون سنة. قال سبط الجوزي: لم يكن في زمانه من يجاريه في الأصلين وعلم الكلام، ومن مؤلفاته: أبكار الأفكار في أصول الدين، وغاية المرام في علم الكلام، و الاحكام في أصول الأحكام. انظر في ترجمته: (سير أعلام النبلاء 364/22)، (هدية العارفين: 707/5).

(186) سورة النساء آية رقم 82، وأولها : ﴿**أفلا يتدبرون القرآن..**﴾.

(187) انظر أبكار الأفكار: 73/4، وانظر ما يرد في شرح المواقف 269/8.

(188) في د، تعليقان جانبيان لم ينسبا إلى قائل، ولكنهما يتوافقان مع رؤية النصوص الواردة في هذه النسخة منسوبة لشرف الدين الطيبي، ونص الأول: (فانظر أيها المتأمل في هذه الرموز والأسرار الغامضة التي تضمنت هذه السورة الكريمة ليظهر لك أنها لا تشبه كلام البشر؛ بل هو كلام ما أتى (... .. ..)، وأمّا التعليق الثاني فلم يتضح آخر سطر منه، ونص التعليق هو: (وهي أقصر سورة في التنزيل، وذلك

أنها اشتملت على فنون البلاغة والفصاحة وحسن النظم الموفق والأسلوب الغريب والتأليف العجيب والإخبار عن الغيوب، وقد ذكر العلامة فيه من الفوائد أحداً وعشرين وجهاً في رسالة نقلها الإمام في نهاية الإيجاز. والمعنى: إنا أعطيناك خير الدارين، فلتشتغل بعبادة ربك سراً وجهراً من الصلاة والنحر و أد رسالة ربك، وكمّل الناقصين، ولا تبال بأعدائك وبشانئك الأبتر، فإني أنا الحافظ والمعين، أسمع وأرى، ويمكن أن ينزل المعنى على لسان أهل (كلمة غير واضحة يبدو أنها: العرفان)، فإنّ قوله ﴿**إنا أعطيناك الكوثر**﴾ كما يدل على ذلك المعنى بعبارة النص يدل بإشارته على سبيل الأدباء على العناية الأزلية والجذبة الأولية، ويدل قوله ﴾فصل لربك﴿ على السلوك بعد الجذبة و العروج إلى مدارج القدس، ومخدع الأنس، وكما دل ﴾وانحر﴿ بالعبارة على ما شرحناه دل بإشارته على نحر النفس الأمارة بالمجاهدة، وقمع شهواتها بالرياضة، وكذا قول ﴿**إن شانئك هو الأبتر**﴾ يدل بإشارته على قطع نصيب الشيطان (... ...) ولكنّ الله أعانني عليه فأسلم رواه مسلم). و يرد هذا الحديث بصيغة أخرى في صحيح مسلم (صفة صفة القيامة والجنة والنار باب تحريش الشيطان وبعث سراياه) برقم (2814)، وهي: (ما منكم إلا وقد وكّل به قرينه من الجن. قالوا: وإياك يا رسول الله. قال: وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم ، فلا يأمرني إلا بخير).

(189) يقول ابن كمال باشا: (لا شبهة في أنه معجز، إلا أنّ إعجازه لا يقتضي أن يكون كلام الله تعالى، لما قررناه في بعض تعليقاتنا، من أنّ دلالة المعجزة على نبوّة منْ ظهرت على يده باعتبار أنها تصديق فعلي من الله تعالى له في دعواه. وفي تحقيق ذلك التصديق، يكفي ظهور أمر على يده عند دعواه النبوة، وتحديه المنكرين على وجه يعجزهم عن معارضته بإتّيان مثله، ولا يلزم أن يكون ذلك الأمر خارقاً للعادة، ولاَ أن يكون بحيث لا يقدر عليه غير الله تعالى من الملك والجن، بل من البشر أيضاً، فإنّه يجوز أن يكون مقدوراً لهم، ومع ذلك يوجد الإعجاز بالصرفة. نعم، بإعجازه يثبت الشرع، وبالشرع يثبت كونه كلام الله). انظر رسالة (في قدم القرآن كلام الله تعالى) رسائل ابن كمال : 131/1، أقول : ولعل هذا هو ما دفع أ. نعيم الحمصي أن يقول: (إننا لا نرى رأيه في أنّ إعجاز القرآن لا يقتضي أنه كلام الله، لأنّ معنى هذا أنه كلام النبي استناداً إلى أنّ بعض الأدباء قد يأتي بكلام شعراً أو نثرا يعجز عنه غيره، فلا يقتضي ذلك أن يكون كلام الأديب كلام الله). انظر: فكرة إعجاز القرآن: 166.

(190) هذا العنوان من وضع المحقق فقد استغرق ابن كمال باشا معظم ما تبقى من رسالته في الحديث عن الصرفة.

(191) انظر هذا النص بتصرف بسيط في شرح المواقف 269/8 .

(192) هو علي بن أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن جعفر الشريف الشهير بالمرتضى الموسوي البغدادي الشيعي العلوي ولد سنة 355 وتوفي سنة 436 له عدة تصانيف، وهو شيخ الشيعة ورئيسهم في العراق، ومن مؤلفاته: الموضح،

وأمالي المرتضى، والشهاب في الشيب والشباب. انظر في ترجمته: (هدية العارفين 688/5) (شذرات الذهب: 168/5) .

(193) انظر هذا النص بتصرف بسيط في أبكار الأفكار: 73/4-74.

(194) في د: سقطت هذه الجملة.

(195) في بقية النسخ أضاف: به.

(196) انظر النص بتصرف في (شرح مفتاح العلوم - مخطوطة - لوحة رقم 189).

(197) قال المرتضى: الصرفة هي «سلب الله تعالى كل من رام المعارضة وفكر في تكلفها في الحال العلوم التي يتأتى معها مثل فصاحة القرآن وطريقته في النظم». انظر: الموضح عن إعجاز القرآن: 35-36.

(198) يعني سعد الدين التفتازاني.

(199) انظر شرح المقاصد 28/5، بتصرف يسير.

(200) انظر هذا النص في (المصباح في شرح المفتاح - مخطوطة - لوحة رقم 215).

(201) هذا العنوان من وضع المحقق.

(202) في ب: سلاسته.

(203) انظر هذا النص في (المصباح في شرح المفتاح - مخطوطة - لوحة: 215)، والمذكور في هذا النص أقوال أربعة يضاف إليها الوجه الأول المذكور في المقطع السابق المقتبس من المخطوطة وهو: صرف الله تعالى دواعي العرب عن معارضته مع قدرتهم عليها، وأساس النص في (نهاية الإيجاز: 26)، وذكر ثلاثة أوجه، وتلاه (مفتاح العلوم: 512)، وذكر خمسة وجوه.

(204) يقصد الباقلاني.

(205) في ب ، ج أضاف هنا : في وجه الإعجاز.

(206) انظر: أبكار الأفكار: 73/4، وقد قُدم القول الثاني على الأول في ب، ج، د. ويقول الزركشي بعد أن سرد أقوالاً عديدة في وجه الإعجاز: (قول أهل التحقيق: إن الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال، لا بكل واحد عن انفراده؛ فإنه جمع ذلك كله، فلا معنى لنسبته إلى واحد منها بمفرده مع اشتماله على الجميع، بل وغير ذلك مما لم يسبق (البرهان في علوم القرآن: 106).

(207) يقصد به السيد الشريف الجرجاني مؤلف شرح المواقف.

(208) انظر هذا النص في شرح المواقف: 269/8-270، وانظر رأي النظام في نهاية الإيجاز: 26، ورأي المرتضى في (الذخيرة: 378-404) وفي (الموضح: 25، 40، 42).

(209) انظر: المصباح في شرح المفتاح – مخطوطة – لوحة رقم 215. وانظر رأي المحقق في منهج ابن كمال في استشهاداته.

(210) في ج ، د: في جزالته.

(211) في ج : يرفعون.

(212) سورة هود آية رقم 44.

(213) في ب: ساقطة.

(214) سورة الإسراء آية رقم 88.

(215) انظر هذا النص مع تصرف يسير في شرح المقاصد 5/30-31.

(216) يقصد به شرح المقاصد.

(217) سورة هود آية رقم 44.

(218) في أ: ومنزله، وما أثبته هو ما ورد في ج ، د ولعله الصواب.

(219) في م: شهر.

(220) في م: يوازن.

(221) انظر هذا النص مع تصرف يسير في في شرح المقاصد 5/31.

(222) في ب: متساوية.

(223) في بقية النسخ: من.

(224) في ب: ساقطة.

(225) انظر هذا النص في : أنوار التنزيل وأسرار التأويل : 23.

(226) في الأصل وبقية النسخ: تلك، وأثبتُ الصواب.

(227) شيخ العربية، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني. أخذ النحو عن ابن أخت أبي علي الفارسي، وكان شافعياً، أشعرياً، ذا نسك ودين ، ومصنفاته متعددة، وقد توفي سنة إحدى وسبعين وأربع مائة، وقيل سنة أربع وسبعين، ومن مصنفاته: الجمل في النحو، والمغني في شرح الإيضاح، والعمدة في التصريف، وأسرار البلاغة. انظر في ترجمته: (سير أعلام النبلاء: 18/432) (شذرات الذهب 5/308).

(228) في ب، ج، د أضاف : فيما.

(229) في ب : آذاننا.

(230) انظر النص مع تصرف يسير في دلائل الإعجاز: 614-615.

(231) إلى هنا تتفق النسخ، وقد تم التنبيه إلى ما تمتاز به خواتيم الرسائل في المقدمة.

(232) هذا ما جاء في اختتام النسخة الأصل، ثم جاء في خط مائل: (فرغ من نسخه ومقابلته على الأم الفقير أبو عبدالله محمد بن يوسف السورتي لطف الله به وآله في ساعات آخر... الثامن من... شهر صفر سنة 53هـ، وذلك في... بعدما رجع

ثانيا من حيدر آباد ، والله المسؤول أن يكفيني أمري، ويقضي عني ديوني، إنه لطيف مجيب، وحسبنا الله ونعم الوكيل). (مكان النقط كلمة غير واضحة)، ثم أورد عقب نهاية الرسالة نصين، أولهما للأشعري، وهو نص قصير، والثاني لعلي الطبري، وهو نص طويل، وهما:

قال الإمام أبي الحسن الأشعري: «واختلفوا في نظم القرآن هل هو معجز أم لا؟ على ثلاثة أقاويل؛ فقالت المعتزلة. إلا النظام وهشامًا الفوطي وعباد بن سليمان. : تأليف القرآن ونظمه معجز، محال وقوعه منهم، كاستحالة إحياء الموتى منهم، وإنه علم لرسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال النظام: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم. وقال هشام وعباد: لا نقول أن شيئًا من الأعراض يدل على الله - سبحانه - ولا نقول أيضًا: إن عرضًا يدل على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يجعلا القرآن علمًا للنبي صلى الله عليه وسلم، و زَعَما أن القرآن أعراض». (انظر: مقالات الإسلاميين: 296/1).

قال علي بن زيد الطبري: الباب السادس: في أمية النبي صلى الله عليه وسلم وأن الكتاب الذي أنزله الله عليه وأنطقه به آية للنبوة.

ومن آيات النبي صلى الله عليه وسلم هذا القرآن، وإنما صار آية لمعانٍ لم أر أحدا من مؤلفي الكتب في هذا الفن فسّرها، بل أطلق القول والدعوى فيه. وما زلت وأنا نصراني، أقول ويقول عمٌّ لي كان من علماء القوم وبلغائهم: إن البلاغات ليست من آيات النبوة، لأنها مشتركة في الأمم كلها، حتى إذا اعتزلتُ التقليد والألفَ، وفارقت لزازَ العادة والتربية، وتدبرتُ معاني القرآن؛ علمتُ أن الأمر فيه كما قال أهله، وذلك أني لم أجد لأحد عربي ولا عجمي؛ هندي ولا رومي كتاباً جمع من التوحيد والتهليل والثناء على الله عز وجل، والتصديق بالرسل والأنبياء، والحث على الصالحات الباقيات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والترغيب في الجنة والتزهيد في النار، مثل هذا القرآن منذ كانت الدنيا، فمن جاءنا بكتاب هذه نسبته ونعته، وله من القلوب هذا المحلّ والجلالة والحلاوة، ومعه هذا النصر واليمن والغلبة، وكان صاحبه الذي نزل عليه أمياً، لم يعرف كتابة ولا بلاغة قط، فهو من آيات النبوة لاشك فيه ولا مرية.

وأيضا فإني رأيت جميع الكتب المخلدة لا تعدو أن تكون إما في آداب الدنيا وأخبار أهلها، وإما في الدين، فأما كتب الآداب والفلسفات والطب، فإن غرضها ومغزاها غير هذا الغرض، ولن تُذكر مع كتب التنزيل، وأما ما كان منها في الدين فأوّل مسمياتها وموجوداتها التوراة التي في أيدي أهل الكتاب، ونجد عامتها في أنساب بني إسرائيل، ومسيرها من مصر وحطّها وترحالها وأسماء المنازل التي نزلوها، وفيها مع ذلك سننٌ وشرائع تبهر العقول، ويعجز عنها حولُ الرجال وطاقاتهم، فأما

ما في القرآن من تلك الأخبار، فإنما هي تذكير بأيام الله وتمثيل وتحذير وتنذير. وأما الإنجيل الذي بين يدي النصارى، فإن جله خبر المسيح ومولده وتصرفه، وآداب مع ذلك حسنة، ومواعظ كريمة، وحكم جسيمة، وأمثال رائعة، وليس فيها من السنن والشرائع والأخبار إلا اليسير القليل.

وأما كتاب الزبور، ففيه أخبار وتسابيح ومزامير بارعة الحسن فائقة الحلاوة، وليس فيها شيء من السنن والشرائع.

وأما كتاب أشعيا وارميا، وغيرهما من الأنبياء، فجلّها لعنٌ لبني إسرائيل، وبشارات بالخزي المعد لهم، وإزالة النعم عنهم وإنزال النقم والسطوات بهم وهناتٌ سوى ذلك، قد لسن وطعن عليها الزنادقة الخبثة، وقالوا: إن الحكيم الرحيم يتعالى عن أن يوحي بمثلها، ويأمر بما فيها من رش الدماء على المذابح، وعلى ثياب الكهنة والأئمة، وإحراق العظام وذكر الرفوث والفروث، وما أشبهه وتتابع الغضب والسخطات والإستِنان بالجلاء عن البيوت؛ إذا تلمّعت جدرانها بالبياض، لأن ذلك برص يعتري البيوت، وما أمر به قوم منهم بأن يمشي بعضهم إلى بعض مصلتين، وأن يتجالدوا صابرين، حتى يتفانوا ضربا وخبطاً، ففعل القوم ذلك، ولم يعصوا، وأجابوا إلى التفاني والاستقتال، ولم يمتنعوا، ومنْ سارع إلى مثلها، فهو مطيع، وليس بعاص، ووليّ وليس بعدو، ولا يستحق الأولياء وأهل الطاعة أن يؤمَروا بالتفاني والتقتيل.

ثم أمرهم موسى عليه السلام، أن يأتوا جبلين متقاربين، ويصعد أحد الجبلين ستة أحياء منهم، ويصعد ستة أحياء الجبل الآخر، وأن يقرأ قوم منهم نواميس التوراة التي لا يحملها الرجال ولا الجبال؛ ناموسا ناموسا وسنّة سنة، ويقولون: إن من خالف هذه النواميس، وقصّر فيها، وأضاع شيئا منها، فهو ملعون وتجاوبهم القبائل التي على الجبل الآخر بالتأمين لأولئك اللاعنين بأعلى أصواتهم، فلم يدع أحدا منهم إلا عمّه باللعنة.

وحملهم على أن يلعنوا أعقابهم من بعدهم مجتهدين طائعين في ذلك كلّه غير مخالفين، فصاروا إلى البوار من قبل أن يستقر بهم الدار، وإلى اللعنة الشاملة من قبل أن يريحوا رائحة الغلبة والسعة.

وفي مثل قول حزقيال النبي، أن الله أمره أن يحلق رأسه ولحيته بسيف صارم حاد. ومثل قول هوشاع النبي أن الله أمره أن يتزوج بامرأة مشهورة بالزناء، فولدت له ابنين وأمره أن يسمي أحدهما: (لا أرحم)، والثاني: (ليسوا حزبي) ليعلم بنو إسرائيل أني لا أرحمهم ولا أعتد بهم أولياء وحزبا. وقال هوشاع عن الله في اليهود: إن أمهم زانية، وإنهم ولدوا لغير رشْدَة. وقول بعض الأنبياء لليهود عن الله: إن أمكمِ أعجبتها ذكور أهل مصر. وخطب أشعيا على بني إسرائيل بخطبة، ثم قال: ان قائل ذلك هو الرب الذي نوره بصهيون وتنوّره ببيت المقدس.

فأما القرآن فلن يوجدَ فيه حرف مما يشبه ذلك، بل منسوج بالتوحيد والتهاليل والتحاميد والسنن والشرائع والخبرَ والأثرِ والوعد والوعيد والرغبة والرهبة والنبوات والبشارات بالأمور الجميلة التي تليق بجلال الله وحكمته وطوله وبسط الأمل في الغفران والرأفة وقبول التوبة والمعاني التي ترتاح لها الأنفس وتستريح إليها الآمال فلا تقنط؛ بل يقول الله فيه: ﴿إن الله غفور رحيم﴾. ﴿ومن يغفر الذنوب إلا الله﴾، ويقول: ﴿ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله. إن الله يغفر الذنوب جميعا. إنه هو الغفور الرحيم﴾، ولذلك استحق أن يقال: إن هذا الكتاب آية من آيات النبوة، إذ لم يكن له نظير مذ خلق الخلق وخط في الرق. وإنه ليشتمل على فضائل أخرى باهرة ذات أنوار وأسرار، وهي: أن تلك الكتب، بل هذه التي للحكماء خاصة< إنما ألفها قوم أدباء علماء بعد تفكّر وارتياض، وبعد أن نشأوا في المدن وسمعوا الأخبار وثافنوا العلماء.

فأما النبي صلى الله عليه وسلم فلم يكن كذلك، بل أمي أبطحيّ لم يسمع من مصري ولا رومي ولا هندي ولا فارسي، ولا اختلف إلى مجالس الأدباء لطلب أدب وقراءة كتاب، وجاء بكلام بهر أهل اللغة وغمر أهل الفصاحة والسلاطة، وخضعت له رقاب الأمة، فإنه قال عن الله عز وجل: ﴿قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾، وقال: ﴿قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾، فما كان في القوم منْ تزمزم، ونطق، بل بصبصوا وأذعنوا ودانوا.

وقد يحتج علماء أهل الذمة بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أمياً، وأن الله لايبخل على أنبيائه برسم الكتابة إذ كان أحسن ما ختصهم به، وأقلّ ما علمّهم من غيبه وآياته، والجواب فيه أن الله تعالى خصّ كلاً منهم بما رأى جلّ وعزّ، فمنهم الخطيب البارع مثل داوود، ومنهم التّمتام والألثغ مثل موسى، ومنهم من أحيا الميت دون غيره، ومنهم من فلق البحر، وفجّر من الصخر ينابيع المياه ، ولم يعط ذلك غيره، ومنهم حكيم كاتب مثل سليمان، ومنهم أميّ مثل داوود، فإنه قال في زبوره: (من أجل إني لم أعرف الكتابة)، فلم يزْرِ ذلك به، كما أنه لم يزر بالمسيح أن لا يكون ملاعب الأسنة، أو من رماة الحدَق، أو لا يكون ماسحاً ولا مهندساً. وكما أنه لم يزر بموسى أن لا يكون لَسِناً خطيبا، أو ماشيا على الهواء، وأن لا يكون أبرأ الأكمه والأبرص، وأن لم يُزرْ به وبداوود ونُظَرائهما عليهم السلام، أن لا يكون الله رفعهما إلى السماء كما رفع غيرهما، فليس لقائل أن يقول: بخلَ على فلانِ النبي، بما جاد به لفلان النبي، بل قائلُ ذلك معاند مارد.

أما نرى أنه لم يُعب شمعون الصفا، ولامتّى ولوقا تلامذة المسيح عليه السلام، بأن لم يكونوا بلغوا مدى فولوس في بلاغته وبيانه، وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم لم يشنه أنه أميّ مثل داوود، بل جعل الله ذلك آية باهرة وحجة على من كفر به من

قومه، إذ كان قد صح عند الأمم وأهل الذمة أنه لم يجيء بهذا القرآن بفضل بيان أو حكمة أرضية. ولقد كان عليه السلام موجزاً في كلامه نزوراً يذم المكثار المهذار، ويترسل في القول، بلغنا أن عائشة رضي الله عنها كانت تقول: إنه لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يسرد الكلام سردكم، كان كلامه نزراً، وأنتم تنثرونه نثرا. ولقد ذهب يوماً يتكلم، فضاق به فسكت، ثم قال: (إن هذا البكاء أمر يكون في الأنبياء). والبكاء: الإقلال، ومن قولهم: بئر بَكِيّة، أي قليلة الماء، وشاة بكية، إذا كانت منقطعة اللبن.

وسمع عليه السلام واحداً يتشدق ويشقّق الكلام، فقال له: اسكت، ثم أقبل على من حضر، فقال: (قولوا بقولكم، ولا يستهوينكم الشيطان. إن أحبكم إليَّ، وأقربكم مني يوم القيامة أحسنكم عملاً، وإنّ أبغضكم إليّ، وأبعدكم مني يوم القيامة أسوأكم عملاً، وإني أبغض الثرثارين والمتشدقين والمتفيقهين). فالأمية التي عابه بها أهل الذمة غير مزرية به، ولا عائبة، بل حجة وبرهان منير. فلو جاء بمثل هذا الكتاب الذي قد وصفتُه رجل أديب خطيب لكان كذلك آية من الآيات،فكيف إذا جاء به رجل بدويٌّ أميٌّ، فإن ذلك يشهد له أن الله أنطقه، وروح القدس سدده وأعانه عليه». (انظر: الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم: -101 107).

من أسرار النظم القرآني في سورة الانفطار
«دراسة بلاغية»

عيسى بن صلاح الرجبي(*)

المقدِّمـة:

الحمد لله المتفرِّد بالبقاء، الغنيِّ عن الشُّركاء ، أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين بشيراً ونذيراً؛ فأعجز به أهل الفصاحة من العرب العرباء، وتحدَّاهم بسوره وآياته؛ فسلَّم لعظمته جهابذتهم من الخطباء والبلغاء، وأُصلِّي وأُسلِّم على خير خلقه، وأفضل رسله، محمَّد بن عبدالله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدِّين، وبعد:

فقد برع العرب في فنون القول ، فأوتوا فصاحةً في الكلام ، وبلاغةً في التعبير ، فجاءت معجزة رسول الله من جنس ما برعوا فيه، فكان القرآن الكريم المعجزة الكبرى المؤيِّدة لصدق نبوته ورسالته، فأدرك العرب - وهم أرباب الفصاحة والبيان - روعة نظم هذا الكتاب العظيم فبهرهم لمَّا رأوه ليس وارداً في نظمه وتركيبه على نمط تأليف كلامهم مع أنَّه مُؤلَّف من جنس الحروف والكلمات التي ينظمون منها كلامهم -شعراً ونثراً -، ولكنَّهم قالوا كِبراً وعناداً - كما حكى الله ذلك عنهم -: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ ۙ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ

(*) باحث وأكاديمي.

أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الأنفال]، فتحدَّاهم الله أن يأتوا بمثله فعجزوا ، كما تحدَّاهم أن يأتوا بعشر سور من مثله ، أو حتَّى بسورة واحدة فعجزوا أيضاً ، وصدق الله العظيم القائل : ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء].

وحين انتشر هذا الدِّين العظيم وعمَّ نوره الأرض بدأ سلف الأمَّة بالبحث والدِّراسة في ظاهرة الإعجاز القرآنيِّ، وبالحديث عن مناط هذا الإعجاز ووجه تحدِّي الله للعرب، فتعدَّدت رؤى علماء الأمَّة حيال ذلك، وكانت جميعها محلَّ جدال ونقاش، إلا أنَّ أسلم تلك الآراء وأحكمها ماذهب إليه جماهير العلماء أنَّ الإعجاز البلاغيَّ للقرآن الكريم هو مناط التَّحدِّي في كلِّ سوره وآياته، ويكادون أن يُجمعوا على هذا الرَّأي؛ لأنَّ الله تحدَّى العرب فيما نبغوا فيه وهو الفصاحة والبلاغة ، وإذا عجزوا هم عن الإتيان بمثل القرآن في نظمه فغيرهم أعجز.

ومن هنا كثرت الدِّراسات البلاغيَّة خدمة لهذا الكتاب العظيم، للكشف عن أوجه بلاغته وأسرار إعجازه، وبيان ما اشتمل عليه من حسن النَّظم وعجيب التَّأليف حتى بلغ في هذا الشَّأن وغيره درجة لاتستطيع أفهام البشر الارتقاء إليها ، أو الوصول إلى كنه حقيقتها.

ورغبةً في نيل شرف الخوض في هذا المجال العظيم – وهو ميدان الدِّراسة القرآنيَّة – أردت تتبع الأسرار البلاغيَّة الكامنة في سورة الانفطار ، ومحاولة الكشف عن الأسرار البيانيَّة في تراكيبها، فقد اجتهد علماؤنا منذ عصر التّدوين في محاولة الكشف عن الأسرار البلاغيَّة والنِّكات البيانيَّة التي تنبثق من هذا الكتاب العظيم، وهي أسرارٌ تفوق الحصر، ولا تستطيع أفهام البشر أن تصل إلى كنهها أو

حصرها، إذ القرآن الكريم بلغ المثل الأعلى والمقام الأسنى من جهة نظمه وروعة تراكيبه وحسن بيانه .

وإنّ من المقاصد التي عالجها القرآن الكريم وأفاض في الحديث عنها أهوال يوم القيامة ، فقد تكرَّر الحديث عنها في مواطن متعدِّدة من القرآن الكريم ، وكم يشعر الإنسان بهزّة وخوف بين يدي آيات يوم الفزع الأكبر فيحسّ بهيبة ألفاظها وجلالة معانيها ، وانتقاء ألفاظها وإبداع سبكها، وروعة تصويرها لمعانيها، ومن هنا نشأت فكرة هذا الموضوع: «**من أسرار النظم القرآني في سورة الانفطار - دراسة بلاغية**».

فسورةُ الانفطار هي إحدى السّور التي عالجت هذا الموضوع المهمِّ بأسلوب بلغ غايات البلاغة والبيان، فأردتُ معايشة هذه السورة المكيّة بالبحثً عن أسرارها البيانيَّة، والكشف عن وجوه إعجازها البلاغيَّة ، وتحليل آياتها تحليلاً يُبرز أسرارها، ويُجلِّي عن جمالها، ويُرشد إلى ماتميَّزت به من الوضوح وحسن التَّصوير، وانتقاء الألفاظ وخفّتها، وإتقان الأسلوب وإحكامه، وجودة سبكه وقوَّة تأثيره، مع دراسة لنظمها وبيانٍ لعظيم مدى الترابط والمناسبة بين آياتها وأجزائها.

أهمّية البحث:

تكمن أهمية البحث من أهمية المجال الذي يبحث فيه وهو كتاب اللّه جلَّ جلاله، الذي هو أحقّ الحديث بالنظر في آياته، وأجدرُ بإجالة الفكر في أساليبه وطرائق نظمه، والاشتغال بفهم سوره وتدبّرها، ففي ذلك أعظم سعادة وأجلّ غاية وأسمى شرفً يُتوّج به المؤمن، يقول الإمام الزركشي عن بلاغة القرآن الكريم: «بهرت بلاغته العقول، وظهرت فصاحته على كلِّ مقول، وتظافر إيجازه وإعجازه، وتظاهرت حقيقته ومجازه، وتقارَن في الحسن مطالعه ومقاطعه، وحوت كلّ البيان جوامعه وبدائعه.. فسبحان من سلكه ينابيع في القلوب، وصرَّفه بأبدع

معنىً وأغرب أسلوب، لا يستقصي معانيه فهمُ الخلق، ولا يحيط بوصفه على الإطلاق ذو اللسان الطَّلْق، فالسعيد من صرف همَّته إليه ، ووقف فكره وعزمه عليه»[1].

كما أن هذه السورة المباركة لم تأخذ حظها من الدرس البيانيِّ والتحليل البلاغي؛ إذ لم أقف على أيَّة دراسة بلاغيَّة متخصِّصة دارت حول هذه السَّورة، فلم يعدُ ما كتب حولها بلاغيَّاً إلا أن يكون إشاراتٍ عابرة وردت في ثنايا كلام المفسرين، ومن هنا تأتي أهمية استشراف جوانب الإعجاز البلاغيِّ في هذه السورة العظيمة.

أسباب اختيار هذا الموضوع:

اختيار سورة الانفطار لتكون مجالاً للتأمّل في أسرار نظمها وروائع بلاغتها جاء انطلاقاً من أسبابٍ عدِّة، أهمّها:

1 . استشراف آفاق البلاغة القرآنيَّة المعجزة ووجوهها العظيمة ، وتطبيقٌ عمليٌّ لما يُمكن أن يُقدمه من شواهد رفيعة على مطابقة الكلام لمقتضى الحال من كتاب الله العظيم .

2 . الرَّغبة في ربط البلاغة العربيَّة بمعينها الأوَّل (كلام الله جلَّ جلاله) ، فهو أولى الكلام بأن تُستقى منه الشَّواهد والأدلَّة على مباحث البلاغة وألوانها ؛ فالأسلوب القرآني هو قطب رحى البلاغة وعمودها .

3 . استجابة لدعوة كريمة من نبيٍّ عظيم حثَّنا على دَرْس سورة الانفطار وتأمّلها، فقد روى الإمام أحمد في مسنده والترمذي في جامعه أن رسول الله صلّى الله عليه وسلم قال: «من سرَّه أن ينظر إلى يوم القيامة كأنَّه رأي عين فليقرأ ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ١﴾ و ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ١﴾ و ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ١﴾».

4 . الحاجة الماسّة لتدبّر آيات الخوف والفزع من أهوال اليوم الآخر في زمن الغربة الإيمانية والبعد عن خشية الله تعالى ، ومنها آيات سورة الانفطار ، فالوقوف عندها والتنقيب عن مناجم عظمة بلاغتها وإعجازها يُجدِّد في النّفس روح الإيمان ومشاعر الخشية من الله تعالى ، والخوف من أليم عذابه لتأمن من الفزع الأكبر .

خطّة البحث:

قام البحث على **تمهيدٍ وثلاثة مباحث وخاتمة:**

التمهيد: عبارة عن مدخل إلى السُّورة بإلقاء بعض الضّوء على: «أسمائها، ومكِّيّتها، وترتيبها في النـزول، وعدد آياتها، وفضلها الثابت في كتب السّنّة، وأغراضها ومقاصدها الكبرى، مع بيان تناسب خواتيم سورة التكوير مع فواتح سورة الانفطار، وتناسب مطلع السورة مع خاتمتها».

فأمّا **المباحث** فقد وجدتُ السُّورة عند التأمّل في مضامينها تنقسم إلى ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** أمارات الانقلاب الكوني الذي يصاحب قيام الساعة.
- **المبحث الثاني:** جحود الإنسان نِعَم ربِّه الكريم.
- **المبحث الثالث:** أقسام الناس في الآخرة وتصوير ضخامة يوم القيامة.

وختمتُ البحث **بخاتمة:** ذكرت فيها أهمّ ما توصّلت إليه من نتائج يليها ثبت المصادر والمراجع.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يعتمد على المنهج البياني القائم على تحليل الآية أو الآيات – موضع الدراسة – تحليلاً بلاغيًّا يكشف عن

مطابقتها لمقتضى المقام، ويُجلّي المزايا البيانيّة التي تكمن وراء ألفاظ آيات كلّ مقطع وتراكيبها وعباراتها، ويُبرز كيف تآزرت الألفاظ والتّراكيب في تحقيقٍ غايات القرآن ومقاصده في ضوء نظرية النّظم التي أرسى قواعدها الشيخ عبد القاهر الجرجاني، والتي تنظر لقواعد البلاغة من (معانٍ) و(بيانٍ) و(بديع) نظرةً تكامليّة من خلال تجاورها في كلام مؤلف منظوم، مع جمع أقوال المفسرين حولها، ولاسيما ذوو النّزعة البلاغيّة ممّن أولوا الألفاظ والتّراكيب عنايتهم، كما رجعت إلى كتب متشابه النظم القرآني لإلقاء مزيد من الضوء على الآيات المدروسة، مع الإفادة من كتب البلاغة للوقوف على ما قد يكون ورد فيها من أقوال حول الآيات المدروسة وهو قليل.

وختاماً فأحسب أنني قد بذلت جهدي وطاقتي في استنباط ما يثري المعنى ويتواءم مع السياق من القيم التعبيرية والبلاغية في هذه السورة الكريمة، وأدعو صادقاً ألا يحرمني ربّي أجر الاجتهاد إن أخطأت، ومنه ومن أجر الإصابة إن أصبت وهو فضل الله يؤتيه من يشاء، والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات.

تمهيد
بين يدي السّورة

أسماء السورة، مكية السورة ومدنيتها، ترتيبها في المصحف والنزول، عدد آياتها:

تُسمّى هذه السورة سورة «إذا السماء انفطرت» و«الانفطار» و«المنفطرة» و«انفطرت»، وهي مكيّةٌ بلا خلاف، وترتيبها في المصحف الثانية والثمانون، وترتيبها النزولي: الثمانون، وقيل: الثانية والثمانون(2)، حيث نزلت بعد سورة النّازعات وقبل سورة الانشقاق، وعدد آياتها (19) آية.

أغراض السورة ومقاصدها الكبرى :

مقصود هذه السّورة التّخويف والتّفخيم لشأن يوم القيامة ، وذكر بعض أشراطه وإظهار عظيم أهواله بكلِّ ما يحمله من انقلاب وهول وفزع تنخلع له القلوب ، وإثبات وقوع البعث والنشور، وبيان حالٍ النّاس في اليوم الآخر المستوجبين للعقوبة والمستحقِّين للمثوبة، ليستبين للنّاس أن الوعيد الذي جاء على ألسنة الرّسل كان وعيداً صادقاً لا تهويل فيه ولا تضليل ، وهو تحريضٌ على فعل الخير واجتناب الشر.

فضلها:

يمكن إجمال فضلها الثابت فيما يلي:

1 - هي من سور المفصَّل الذي فُضِّل به النبي - صلى الله عليه وسلَّم- عن سائر الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، فقد قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «**أعطيتُ مكان التوراة السبعَ، ومكان الزبور المائين، ومكان الإنجيل المثاني، وفُضِّلت بالمفصَّل**»[3]، ويقول ابن مسعود رضي الله عنه في فضل سور المفصّل: «إن لكلّ شيء سناماً، وسنامُ القرآن سورة البقرة، وإن لكلّ شيءٍ لُباباً ، ولُبابُ القرآن المفصّل»[4].

2 - سورة الانفطار صورةٌ حيَّةٌ ليوم القيامة وما فيه من أهوال ومشاهد فقد جاء في حديث عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من سرَّه أن ينظر إلى يوم القيامة كأنّه رأي عين فليقرأ: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١﴾ و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ۝١﴾ و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١﴾»[5]، فهي من السور التي رغّب رسول الله في تدبر معانيها وتأمل أفكارها ، وذلك من خلال ما في خصائص تراكيبها من جماليات ، وما في نظمها من روعة بيانية تجعل القارئ لها وكأنه ينظر إلى أحداث يوم القيامة نظرة المشاهد لواقع يراه

بعينيه ، فقال صلى الله عليه وسلم : «**من سرَّه أن ينظر إلى يوم القيامة كأنَّه رأي عين فليقرأ** ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١﴾ و ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ۝١﴾ و ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١﴾»(6)، وقد بدأ رسول الله حديثه هذا بأسلوب شرط ضمّنه كثيرا من وسائل التشويق والإثارة لتحقيق يقظة المخاطبين لمتابعة الخبر، حيث صدّره بأداة الشرط «**مَنْ**» التي تنادي بكل عاقل ليحوز الخير العاجل مع ما ينتظره من الثواب الآجل، واختار فعل السرور «**سرّه**» ليكون فعل الشرط فيه مداعبة لوجدان المؤمنين بما يمنّي النفس بكل محبوب، فالنفوس كلفة بكلّ ما يحقق لها السرور والسعادة، ومجيئه في صيغة ماضية فيه إشعار بتأكد حصوله وكأنه تحقق ووقع ترغيبا في المسارعة إليه وللحمل على الخير المتضمن في الجواب الذي كان الشرط بسببه، والتعبير النبوي بالمصدر المنسبك من «أنْ» والفعل دون المصدر الصريح «النّظر»؛ لأن التعبير بالمصدر المنسبك من «أنْ» والفعل المضارع مع دلالته على ما يدل عليه المصدر يدل على التجدّد والاستمرار الذي يُوحي بتجدد «النظر إلى يوم القيامة» كلما جدّد قراءة لهذه السور العظيمة، وذلك مما يُشجّع على دوام هذا القراءة لهذه السور الثلاث مع التّدبّر، والشرط بطبيعته من أساليب التشويق لما بعده؛ لأن المخاطب إذا طرق سمعه الشرط استشرفت نفسه للجواب وتطلعت إليه فإذا ما ورد «... **فليقرأ** ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١﴾ و ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ۝١﴾ و ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١﴾» وقع من النفوس والقلوب موقعا حسنا ، ويتميز أسلوب الشرط الذي بني عليه الحديث النبوي بأنه يجعل المخاطب بعد وضوح الجزاء والعاقبة حُرّ الاختيار ، ولا يفرض عليه فرضاً، فهو يوضح الحقيقة المجردة ويبيّن الحكم العام لكي يتيح للإنسان حرية الرأي واستقلال التفكير ليسأل كل فرد عن عمله ويتحمّل

كل امرئٍ مسؤوليته، وأسلوب الشرط من أوفى الأساليب بذلك ، ويلاحظ أن رسول الله شبّه قوة التخيُّل لهذا الموقف الغيبي المفزع من خلال قراءة هذه السور والتأمل فيها بحال المشاهد له بكلتا عينيه بجامع: قوة التصوّر ليوم الفزع الأكبر من خلال هذين الطريقين ، وأداة التشبيه «كأنَّ» تؤكِّد تشبيهاً حمل دقائق تشترك فيها الصورتان ، ولا شكّ أن المؤمن بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر حقّ الإيمان يسرّه أن يتحوَّل الغيب الذي آمن به إلى مرئي مشاهد، أو كأنه مرئي مشاهد تجول العين في أحداثه فيقع السّرور في قلبه لتحقُّق ما وعد به ربّه.

وفي الحديث الشريف إشارة إلى خصوصية النظم القرآني القادر على تصوير الغيب وكأنه واقع تراه العين، وهذا ما يسعى البحث إلى معرفة كنهه، وتتبع طرائقه في سورة الانفطار.

3 – مما ورد في السنة في فضلها إرشاد رسول الله لقراءتها في صلاة العشاء ، فقد روى النسائي بسنده عن جابر – رضي الله عنه – قال: قام معاذ – رضي الله عنه – فصلّى العشاء الآخرة فطوَّل، فقال النبي – صلى الله عليه وسلم: «**أفتان يا معاذ! أفتان يا معاذ! أين كنت عن** ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى] و﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝١﴾ [الضحى] ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١﴾» [الانفطار].

علاقة فواتح السّورة ومناسبتها بما قبلها:

من أمعن النّظر والتّأمّل في هذه السّورة أدرك أنّها متممة للسّورة قبلها ، ففي سورة التكوير ذكر الله – عزَّ وجلَّ – بعضاً من أهوال يوم القيامة التي تقع في أوّله وحتى ساعة الحساب وفصل القضاء، وفي سورة الانفطار يتمُّ ذلك.

تناسب مطلع السورة مع خاتمتها:

فاتحة السورة جاءت في الوعيد بأهوال يوم القيامة، ثم عاد في خاتمتها لذكر أهوال الساعة فقال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا ۖ وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾﴾، وقد ألمح السيوطي لذلك بقوله: «أولها: ﴿وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾﴾»(7).

المبحث الأول
أمارات الانقلاب الكوني الذي يصاحب قيام الساعة

﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴿٤﴾ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴿٥﴾﴾.

استفتحت هذه السُّورة العظيمة بعرض مشاهد سريعة لبعض أهوال يوم القيامة حين قيام السَّاعة بعد النفخة الأخيرة، حيث يأذن الله - جلَّ جلاله - بفناء الدُّنيا وخراب نظام الكون، ولا يبقى في العالم الآخر الذي ينقلب إليه النَّاس شيءٌ من هذه الأجرام الكونيَّة، وقد ذكر الله تعالى من مظاهر ذلك التَّغيُّر والانقلاب أربعة من المشاهد الغريبة في هيئتها، الرهيبة في صورتها:

اثنان يتعلَّقان بالعلويَّات هما: انفطار السماء، وانتثار الكواكب.

واثنان يتعلَّقان بالسُّفليَّات هما: تفجير البحار، وبعثرة القبور.

فأمَّا السَّماء فتتغير هيئتها فتتشقَّق وتنفكّ، ثم تتحلَّل أجزاؤها بعد قوَّة وتماسك؛ هيبةً لله جلَّ جلاله أو لنزول الملائكة الكِرام وتهتكها بالغمام وتمزقها كما جاء مصرَّحاً به في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾﴾ [الفرقان]، وقال تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ﴿١﴾﴾ [الانشقاق] فإذا انفطرت السماء وانشقت على عظمتها وشدّة إحكامها وتماسكها، فما ظنّك بغيرها من مخلوقات الله تعالى!.

وفي تنويع الصيغ باستعمال المترادف في التعبير عن حال السماء يوم القيامة ما بين الانفطار ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ١﴾ والانشقاق ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ١﴾ والكشط وهو «النّزع عن شدّة التزاق»[8] ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتۡ ١١﴾ تفنُّن في العرض لدفع ثقل تكرار اللفظ، وبراعة في العرض تزيد من فظاعة الخطب وهول الموقف، فقديما أشار الرماني إلى أن من وجوه إعجاز القرآن الكريم «التصريف» تصريف المعنى الواحد في دلالات متعددة وطرق وتراكيب متنوعة، فالمعنى الواحد تراه موزّعاً في سور عدّة في دلالات مختلفة، كل دلالة تناسب سورتها؛ لأن كل سورة لها مقامها وسياقها[9]، والملحوظ في الاستعمال القرآني أن التعبير بالانفطار مختص بالسموات، وأما التعبير بالانشقاق فيوصف به الأرض والسموات.

وإذا ما انتقض تركيب السماء وتضعضع بناؤها فإنّ ذلك يستلزم انتثار ما فيها من الزينة وهي النجوم التي تتساقط متفرّقة على غير نظام، فتخرج عن مساراتها فقال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلۡكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتۡ ٢﴾، وفي الآية استعارة مكنيّةٌ تقوم على تشبيه إزالة الكواكب وتصادمها وتساقطها من السماء فتسبح في الفضاء، باللآلئ المتساقطة إذا انفرط عقدها، وبالجواهر التي قطع سلكها فتناثرت متفرقة، ثم حذف المشبه به ورمز له بشيء من لوازمه وهو الانتثار، وقد عبّر الله جلّ جلاله عن تناثر النّجوم وذهاب ضوئها في موضعين آخرين من القرآن الكريم فقال تعالى في سورة المرسلات: ﴿فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتۡ ٨﴾ وقد علّق الشّريف الرّضي على الاستعارة في هذه الآية بقوله: «هذه استعارةٌ، والمرادُ بطمس النّجوم – والله أعلم – مَحْو آثارها، وإذهاب أنوارها، وإزالتها عن الجهات التي كان يُستدلُّ بها ويُهتَدى بسمتها، فصارت كالكتاب المطموس الذي أُشْكلت سطورهُ واسْتعجمت حُروفه، والطمس في المكتوبات حقيقة وفي غيرها استعارة»[10].

وفي سورة التّكوير قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ ۝٢﴾ والانكدار كما يعني سرعة تساقطها فإنه يوحي بتغير معالمها وذهاب لونها على سبيل الاستعارة بتشبيه ذهاب ضوئها بتكدير الماء المذهب لصفائه ورونق منظره، وكدرة العيش الدال على خلاف طمأنينة الحياة، فالنجوم المنيرة المضيئة إذا انفصم رباطها تناثرت، وخبا نورها فأظلمت وفقدت بهاءها ، فتكون على صورة كدرة بغيضة.

ولعل هذا التعبير يشير إلى تعدد مراحل زوال النجوم والكواكب ابتداء بالانكدار، الذي يليه الطمس، ثم الانتثار والتساقط على غير نظام فلا يكون ثمة تكرار، أو يكون هذا من تفنّن القرآن الكريم في التَّعبير، وتنوّعه في طرائق التَّركيب، إمعاناً في التَّحدِّي والإعجاز للعرب المخاطبين، وإظهاراً للفصاحة في أسمى صورها وأعلى مراتبها، وطرداً للسآمة والملل عن نفوس القرَّاء، فضلاً عن التأكيد والتَّقرير المتحقِّق في النّفوس من جرَّاء هذا التِّكرار؛ لتفخيم شأن أهوال ذلك اليوم العصيب.

ومجيء الفعلين ﴿ٱنفَطَرَتۡ، ٱنتَثَرَتۡ﴾ على صيغة من صيغ المطاوعة يوحي بتلقائية استجابة الكون كله لأمر الله تعالى، ويدل على سهولة وقوع هذه الأحداث يوم الفزع الأكبر على الله جل جلاله، فهذه الأجرام الكونية الكبرى (السموات والنجوم) على ما فيها من إحكام وشِدّة وعظمة ما هو إلا كلمة من الله فتنفطر السموات السبع ، وتتهاوى النجوم مظلمةً كدرة في لحظة واحدة بكل سهولة ويسر.

وأمَّا البحارُ فتتغيَّرُ عن صورتها المعهودة في الدُّنيا؛ إذ يُفجَّر بعضها في بعض كانفجار البراكين ، فتصير بحراً واحداً يختلط مالحها بعَذْبها لتزلزلِ الأرض وتصدّعها فتصبح بحرا واحدا، هذا على قراءة الجمهور ﴿فُجِّرَتۡ﴾ ببناء الفعل للمجهول مثقَّلاً[11]، ويمكن أن يكون المعنى: أنها

تُشقّ جوانبها ويُفتح بعضها على بعض بارتفاع الحاجز الذي جعله الله تعالى برزخاً بينها فحينئذ يصير الكلّ بحراً واحداً، وعليه قرأ مجاهدٌ الفعلَ مبنياً للمعلوم مخففاً «فَجَرَت»[12]، وهو «من الفُجور، نظراً إلى قوله تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ۝٢٠﴾ [الانفطار] فلما زال البرزخ بَغَيا»[13]، وقد يكون المعنى: أن تنفجر وتلتهب نارا وتتلظى[14].

والمتأمل يلحظ اختلاف فاصلة هذه الآية ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝٣﴾ عن فاصلة آية سورة التكوير ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ۝٦﴾ وفي الجواب عن هذا التنّوّع في أمر البحار يوم القيامة يشير عدد من علماء المتشابه إلى أنَّ هذا التَّنوُّع جاء تبعاً لطلب الملائمة والمناسبة مع سياق كلٍّ من السُّورتين، فانفجار البحار في سورة الانفطار بزوال البرزخ الحاجز بينهما واختلاط العذب بالمالح ناسب انفطار السماء في مطلعها، وهو مناسب أيضا لانتثار الكواكب وتفرقها وبعثرة القبور في السورة نفسها، فبين «الانفجار» و«الانفطار» و«الانتثار» و«البعثرة» ملائمة وتجانس والتحام ، وتسجير البحار في سورة التكوير هو اشتعالها ناراً كما يسجَّر التنور، وهذا المعنى مناسب حيث وقع التَّوعُّد بتسعير الجحيم بعد آيات في السُّورة نفسها في قوله: ﴿وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ۝١٢﴾ فالتناسب ظاهرٌ بين «التسجير» و«التسعير» يقول الإسكافي: «معنى سجرت البحار: أوقدت فصارت ناراً كما يُسجَّر التَّنور، فكان ذكر هذا المعنى أولى حيث وقع التَّوعّد بتسعير الجحيم.. وأمَّا قوله: ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝٣﴾ فإنما معناه سيب ماؤها، فأبيح حتى فاض على وجه الأرض، فتساوى بالماء ولجج البحار شعفُ الجبال ، فكان هذا أولى بهنَّ بهذا المكان؛ لأنَّ ماقبلها خبر عن الأشياء التي يحكم الله تعالى بمزايلتها أماكنها كقوله: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١﴾ ومعناه: انشقت كما قال، فبإزاء انتثار الكواكب انفجار البحار، فكان الإخبار عنها بهذا المعنى أولى بهذا المكان، لتقدّم ما يشبهها من التغيير، ومجيء ما هو تزييل عن مكانه

من بعثرة القبور »[15]، ويذهب ابن الزبير الغرناطي إلى وجه آخر في الملائمة فيرى أن تسجير البحار في سورة التكوير بمعنى اجتماع مياهها وهذا المعنى مناسب لحشر الوحوش وتزويج النفوس «فهذا كلّه اجتماع وائتلاف يناسب بعضه بعضا»[16].

والذي يظهر لي - والله أعلم - أنَّ اختلاف اللفظين لاختلاف الحالين يوم القيامة، فيوم القيامة يوم طويل يقع فيه **تسجير البحار** أولاً بالإحراق والامتلاء بالنار أولاً، ثم يتبعه **تفجيرها** فتختلط البحار المسجورة بعضها ببعض، يقوِّي ذلك أنَّ نزول سورة التكوير أسبق بكثير من نزول سورة الانفطار؛ إذ سورة التكوير معدودة في الترتيب السابعة، وسورة الانفطار معدودة الثمانين أو الثانية والثمانين في الترتيب، فوقع الإخبار بالتسجير والملء بالنار أوَّلاً، تبعه الإخبار بأنَّ هذه البحار المسجورة يفجر ويفيض بعضها إلى بعض.

ومن الخراب الذي يحلّ بالأرض أن الله تعالى يسوي الأرض فلايكون فيها مرتفع ولا منخفض، وتتحول إلى أرض مستوية فتخرج ما فيها من الكنوز والأموات، فقبورُ الموتى يُقلب ترابها وتُثوَّر فيُخرج الموتى من جوفها أحياء لملاقاة ربهم وللحساب والجزاء، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴿٤﴾﴾ والمتأمِّل في روعة اللفظ القرآني في هذه الآية يجد أن التَّعبير عن إثارة القبور جاء بفعل البعثرة ﴿بُعْثِرَتْ﴾ بما يشعر معه بفخامة النّطق وجزالة الصوت، فهو يُوحي بقوَّة الإثارة، وشِدَّة التَّقليب لأجزاء ترابها ظهراً لبطنٍ وبطناً لظهر، فينبش ما فيها من الموتى وصار ما في باطنها ظاهرًا على وجهها، كما يُوحي بسرعة انتشار الناس حال خروجهم من قبورهم كما يُبعثر المتاع فيُجعل أعلاه أسفله، وأسفله عاليا، فتركيب هذا الفعل - عند بعض اللغويِّين - أصله ثلاثيٌّ «بعث» زيدت عليه الرَّاء فأصبح رباعيّ المادَّة «بعثر»، أو إنه مركب من «بعث» و«راء» الإثارة كبسمَل، أو إنه منحوت من «بعث» و«إثارة» مثل

بسمل وحوقل فيكون في «بعثر» معنى فعلين: بعث وأثار[17] وزيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى، يقول الرَّاغب الأصفهانيّ: «وهذا لا يبعد في هذا الحرف (أي الفعل)، فإنَّ البعثرة تتضمَّن معنى بُعث وأُثير»[18]، كما أن التَّعبير بفعل البعثرة هو الملائم لسياق المعنى لما يُوحي به من ارتباك وحيرة وتيه تقع للنَّاس في ذلك اليوم العصيب، تقول الدّكتور عائشةً بنت عبدالرَّحمن: «ويقول الشيخ عطية محمد سالم: «وقد دلَّ هذا اللفظ على سرعة الانتشار، كبعثرة الحبِّ من الكفّ كما في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [المعارج]»[19].

وقد بُني فعلان في هذا المقطع لما لم يسمّ فاعله[20] فقال: ﴿فُجِّرَتْ، بُعْثِرَتْ﴾؛ لظهور الفاعل وتيقُّن معرفته للجميع وهو الله جلَّ جلاله؛ إذ هذه الأحداث العَظَام مرتبطة بيوم القيامة ولا يقدر عليها إلا الله الواحد الأحد، كما أنَّ في ذلك صَرْفاً عن كلِّ ما عدا الحدث نفسه، وطلباً لتركيز الانتباه عليه، إذ الأمر المخوف والمهول هو تفجير البحار وبعثرة القبور ولو لم يعلم فاعلها، وقد نبَّهت الدّكتورة عائشة بنت عبدالرحمن لذلك وإلى أنَّ ورود التَّعبير ببعثرة القبور يوم القيامة جاء في موضعين من القرآن الكريم في سورة الانفطار هذه، وفي سورة العاديات في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ ﴿٩﴾ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ ﴿١٠﴾ ﴾ [العاديات] وفي كلتا الآيتين جاء التَّشابه بينهما في بناء الفعل للمجهول، «وفيهما أيضاً انتقالٌ سريعٌ من بعثرة ما في القبور إلى الحساب العسير يحصّل ما في الصُّدور، وتعلم به كلّ نفسٍ ما قدَّمت وأخَّرت»[21].

وقد جاء الحديث عن هذه الأهوال العظيمة عند قيام الساعة في سياق جملٍ شرطيَّة افتتحت بأداة الشَّرط ﴿إِذَا﴾ وهو ظرفٌ مضمَّنٌ معنى الشَّرط متعلِّقٌ بالجواب، فيما جاء جواب الشَّرط جملة فعليَّة تُبيِّن أنَّه سيعلم كلُّ إنسانٍ بما عمل في هذه الحياة الدُّنيا ثم يجازى ويحاسب عليه، وافتتاح السورة بهذه الأهوال العظيمة العجيبة الغريبة في سياق

أسلوب الشرط، وإطالة الجمل المضاف إليها الظرف وتكراره أربع مرَّات مع الأشباه والنَّظائر التي عُطفت عليه فيه تشويق للسامعين إلى متعلقِ الظرف ومعرفة ما سيُخبر عنه، وإثارةٌ للنَّفس لمعرفة الجواب فتشرئب القلوب لإدراكه والإحاطة به.

والأصل في التَّعبير بأدوات الشَّرط أن يليها فعل الشّرط مباشرة، ولكن الملحوظ في آيات هذا المقطع هو تقدُّم المسند إليه وهو ﴿ٱلسَّمَآءُ، ٱلْكَوَاكِبُ، ٱلْبِحَارُ، ٱلْقُبُورِ﴾ وارتفاعه بفعل محذوف يفسّره الأفعال المذكورة بعده وهي على الترتيب ﴿ٱنفَطَرَتْ، ٱنتَثَرَتْ، فُجِّرَتْ، بُعْثِرَتْ﴾ وكون الإسناد وقع بهذا التّقديم والتأخير ففيه مزيد توكيد لهذه الأخبار وتقوُّلها، وذلك لكون الأفعال المذكورة قد أسندت إلى ضمائر عائدة على المسند إليه المقدَّم، وهو بمثابة تكرار الإسناد لغرض التقوية والتوكيد.

والأحداثُ والمشاهد في هذا المقطع لم تقع لارتباطها بيوم القيامة، ولكن صياغتها تنقلها إلى المحيط الذي وقع، فقد آثر الحقُّ -جلّ جلاله- التَّعبير عنها بلفظ الماضي: ﴿ٱنفَطَرَتْ، ٱنتَثَرَتْ، فُجِّرَتْ، بُعْثِرَتْ﴾؛ للدّلالة على تحقُّق وقوعها وثبوت حدوثها، فهي أهوال واقعةٌ لامحالة.

ومن براعة حسن النّظم وجمال الرَّصف ودقَّة التعبير القرآنيّ في هذا المقطع الكريم: الدِّقَّة المتناهية في ترتيب هذه الأمور الأربعة لأهوال الساعة حيث قدّم الحديث عن السّماء ثمّ الأرض، لأنَّ من أراد تخريب بناء قد بناه فإنَّه يبدأ بهدم سقفه ويشرع في تخريبه وصولاً إلى أسفله، هذا فيما إذا كان الهدم مقصوداً، وهذا الكون قد بناه الله - جلَّ جلاله - فأحسن بناءه وأبدع صنعه فهو الذي أتقن صُنْع كلِّ شيء خلقه، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا

مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ [سورة ق]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾﴾ [سورة الملك]، فإذا ما أذن الله بخرابه وفناء الدنيا فإنَّه يبدأ بالسَّماء فهي سقف الأرض، والكواكبُ والنجومُ تبعٌ لها ، ثم يبدأ الخراب والدَّمار في الأرض، فيبدأ بالبحار التي تغطِّي معظم مساحة الأرض حتى يخرب جميع ما على وجهها، شاملاً الموتى الذين في جوفها وبطنها من آلاف السنين فإنهم يُخرجون منها.

كما أنَّ بناء جُمل هذا المقطع من السُّورة وتركيبها جاء على هيئة جملٍ قصيرة بطريقة متلاحقة خاطفة؛ رغبةً في تصوير عظيم عنف أهوالِ ذلك اليوم وتتابع حدوثها في زمنٍ يسيرٍ دون فاصلٍ بينها، فلايستطيع عقل الإنسان استيعاب الأشياءِ التي تحدث في الكون والإحاطة بها كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾﴾ [سورة الحج].

والمتأمِّل في توصيف أهوال يوم القيامة في بدايات سورتي التكوير والانفطار يلحظ الاختلاف بينهما، ففي سورة التكوير ذكر تكوير الشمس، وانكدار النجوم، وتسجير البحار، وفي سورة الانفطار ذكر الله - جلَّ جلاله - انفطار السماء، وانتثار الكواكب، وتفجير البحار، ومن المؤكَّد أن كل واحدة من الآيات مناسبة لسياق السورة الواردة فيها.

ثمّ جاءت نهاية هذه الرحلة الشاقَّة مع هذه الأهوال العصيبة بذكر جواب الشّرط الذي وضَّح أنَّ نهاية الحياة الدّنيا هي الحساب على الأعمال والمجازاة عليها فقال تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴿٥﴾﴾ فحين تقع تلك الأحداث العظام ستعلم كلّ نفسٍ عند نشر الصُّحف ما قدّمت من عمل خير أو شرٍّ، وما أخَّرت كلّ نفسٍ من سنَّةٍ

حسنة فعُمِل بها من بعدُ فلها مثل أجر من عمل بها دون أن ينقص من أجورهم شيئاً، أو سنَّة سيئة فعُمل بها من بعدُ فعليها مثل وزر من عمل بها لا ينقص من أوزارهم شيئاً.

في إيثار التّعبير بالفعل الماضي في جواب الشرط في قوله: ﴿عَلِمَتْ﴾ والأصل أن يكون مضارعاً إذ هذا الحدث لم يأت زمانه؛ إشارة إلى تأكُّد تحقُّق وقوع هذا العلم اليقينيّ، فهو كائن لا محالة؛ لأن الفعل الماضي يدل على وجود الفعل وحصوله وكونه مقطوعا به، وذلك إنما يكون في المقامات العظيمة كالإخبار عن الأحداث المستقبليَّة التي ستقع يوم القيامة، وعلى عادة ربِّ العزّة سبحانه في أخباره فهي في تحقُّقها وتيقُّنها بمنزلة الكائنة الموجودة، فالله هو العليم الخبير الذي يعلم ما كان، وما لم يكن لو كان كيف يكون، وفي ذلك من الفخامة والدّلالة على علوّ شأن المُخبِر ما لا يخفى على المتدبِّر المُتأمّل يقول ابن الأثير في بلاغة إيثار التعبير بالماضي عن الفعل المستقبل والمقام الذي يُستعمل فيه: «وأما الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل.. ففائدته: أن الفعل الماضي إذا أُخبِر به عن الفعل المستقبل الذي لم يُوجد بَعْدُ كان ذلك أبلغ وأوكد في تحقيق الفعل وإيجاده؛ لأن الفعل الماضي يُعطي من المعنى أنه قد كان ووُجد، وإنما يفعل ذلك إذا كان المستقبل من الأشياء العظيمة التي يُستعظم وجودها»[22].

ويقول الشهاب الخفاجي: «إذا كان المُخبِرُ هو العليم الخبير والمُخبَرُ به فعل مستقبل عُبِّر عنه بلفظ الماضي يدلّ ذلك حتماً على كمال علمه تعالى لابتنائه على كمال إحاطته بجميع أحوال الوجود وأحوال كلّ موجود، وتفاصيل المبادئ المؤدّية إلى ذلك، وعلى أنّ الحال والاستقبال بالنسبة إليه سيان، وما سيكون كما قد كان»[23].

وأتى فعل جواب الشرط بصيغة العلم ﴿عَلِمَتْ﴾ دون الفعل «عرفت أو أدركت» مثلاً؛ لأن مادة العلم تدل في مفهومها على «الاعتقاد الجازم

الثابت المطابق للواقع»[24]، فعِلْمُ كل نفسٍ إنسانيَّة بما لها وما عليها يوم القيامة أمرٌ حاصلٌ على جهة الاعتقاد اليقينيّ الجازم كما قال تعالى في سورة التّكاثر: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٤ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥﴾، والمعلوم به حاضر غير غائب عند وقت العلم به «يوم الحساب»، وشاملٌ لجميع الأعمال دقّها وجلّها، سرّها وعلانيتها، أوّلها وآخرها، دون ظلم أو تفريط، قال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾؛ فالمحاسب في ذلك اليوم هو ﴿ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾، ﴿عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ الذي لا تخفى عليه خافية في السموات والأرض، أحاط علما بكل الظواهر والبواطن، فالغيب والشهادة والسر والعلن عنده سواء، وفي ذلك تنبيهٌ لأولي الألباب، وحثٌ لأصحاب القلوب الحيَّة للحرص على ما يُوجب خشية الله وتعظيمه، وبذل الجهد واستفراغه في العمل الصالح، والنأي عن سيئ العمل، قال تعالى في سورة الكهف: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۝٤٩﴾.

والتنكيرُ في سياق الإثبات في قوله: ﴿نَفْسٌ﴾ إرادة للعموم[25] ليشمل كلّ أحد بار أو فاجر، مؤمن أو كافر، وإفادتها العموم ليس بذاتها بل بقرينة السياق من غير نفي أو شرط أو امتنان[26]، والسياق أبلغ من كل كلام، فإن قول الله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ﴾ مشعرٌ بأن الإنسان هو المقصود نفسه بهذا الخطاب دون غيره، بخلاف ما لو قال: «علمت كل نفس «فإنه يشعر كل أحد بأن الخطاب موجّه إلى غيره، فلا يستفيد منه، وهذا من جليل المعاني.

وهـذا التنكير له دلالته وإيحاؤه بجلالة الموقف الذي سيقفه الإنسان يوم القيامة لترى حقيقة عملها وجزاءها؛ إذ هو من التعبير بالمفرد الواحد ووضعه موضع الجمع ، وهذه استعارة عند البلاغيين حيث استعير المفرد المنكَّر ﴿نَفۡسٌ﴾ للدلالة على عكس معناه والضِّدِّ من دلالته أي للدلالة على المبالغة والإفـراط في كثرة النفوس؛ إذ «الأصل في هذا الباب أن استعارة أحد الضدين للآخر تفيد المبالغة للتعكيس»[27].

وهو ما يُقرِّره الزمخشري في قوله تعالى: ﴿عَلِمَتۡ نَفۡسٌ مَّآ أَحۡضَرَتۡ ١٤﴾ [سورة التكوير] حيث يذهب إلى أن الإفراد في هذه الآية دليل على الإفراط في كثرة النفوس، وشرح كيفيّة إفادته الكثرة بقوله: «إن قلت: كلّ نفس تعلم ما أحضرت، كقوله: ﴿يَوۡمَ تَجِدُ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ مِنۡ خَيۡرٖ مُّحۡضَرٗا﴾ [سورة آل عمران]، لا نفس واحدة، فما معنى قوله: ﴿عَلِمَتۡ نَفۡسٌ مَّآ أَحۡضَرَتۡ ١٤﴾؟، قلت: هو من عكس كلامهم الذي يقصدون به الإفراط فيما يعكس عنه، ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ كَانُواْ مُسۡلِمِينَ ٢﴾ [سورة الحجر]، ومعناه: معنى «كم» وأبلغ منه، وقول القائل:

قد أَتْرُكُ القِرْنَ مُصفرّاً أنامِلُه[28]

وتقول لبعض العساكر: «كم عندك من الفرسان؟ فيقول: ربّ فارس عندي، أو لا تعدم عندي فارساً، وعنده المقانب[29]، وقصده بذلك التمادي في تكثير فرسانه ، ولكنه أراد إظهار براءته من التّزيّد، وأنه ممن يقلل كثير ما عنده، فضلاً أن يتزيّد، فجاء بلفظ التقليل، ففهم منه معنى الكثرة على الصِّحّة واليقين»[30]، فكأنّ المخاطبين وهم أرباب البلاغة وأصحاب الفصاحة إذا سمعوا لفظة الإفـراد ﴿عَلِمَتۡ نَفۡسٌ﴾ قالوا: «سنعلم جميعاً» فالأمر لوضوحه وظهوره تُرك تقديره لهم، ففيه من البلاغة تقرير المخاطبين وإلزامهم بإقامة الحجّة على نفوسهم.

وعمد ابن المنيّر إلى توجيه معنى الاستعارة باستفادة الكثرة والجمع من الشيء المدلول عليه بلفظ الواحد المعنون أصلاً للقلّة فقال: «فمنهم من وجَّهه بما ذكره الزمخشري آنفاً من التّنبيه بالأدنى على الأعلى، ومنهم من وجَّهه بأنّ المقصود في ذلك الإيذان بأنّ المعنى قد بلغ الغاية حتى كاد أن يرجع إلى الضّدّ ،وذلك شأن كلّ من انتهى لنهايته أن يعود إلى عكسه، وقد أفصح أبو الطيب عن ذلك بقوله:

ولجُدْتَ حتى كدت تبخلُ حائلاً   للمُنْتَهى ومن السّرور بكاءُ[31]

وكلا هذين الوجهين يحمل الكلام على المبالغة بنوع من الإيقاظ إليها، والعمدة في ذلك على سياق الكلام؛ لأنّه إذا اقتضى مثلاً تكثيراً فدخلت فيه عبارة يشعر ظاهرها بالتّقليل استيقظ السّامع بأنّ المراد المبالغة على إحدى الطّريقتين المذكورتين»[32].

بينما يرى أبو السعود العمادي أن التنكير في قوله: ﴿نَفْسٌ﴾ يفيد معنى آخر فقال: «وتنكير النفس المفيد لثبوت العلم المذكور لفرد من النفوس أو لبعض منها ؛ للإيذان بأن ثبوته لجميع أفرادها قاطبة من الظهور والوضوح بحيث لا يكاد يحوم حوله شائبة اشتباه قطعا يعرفه كل أحد ولو جيء بعبارة تدل على خلافه، وللرمز إلى أن تلك النفوس العالمة بما ذكر مع توفر أفرادها وتكثر أعدادها مما يُسْتَقَلّ بالنسبة إلى جناب الكبرياء الذي أشير إلى بعض بدائع شؤونه المنبئة عن عظم سلطانه»[33].

ثم ساق أبو السعود كلام الزمخشري الآنف الذكر وناقش رأيه مبيِّناً أن كلامه ينسحب على الأمثلة التي ذكرها دون الآية التي بصددها الكلام، فقال: «وأما ما قيل من أن هذا من قبيل عكس كلامهم الذي يقصدون به الإفراط فيما يعكس عنه وتمثيله بقوله تعالى: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ۝٢﴾ [سورة الحج]... إلخ فمن لوائح

النظر الجليل، إلا أن الكلام المعكوس عنه فيما ذكر من أمثلة ممّا يقبل الإفراط والتمادي فيه، فإنه في الأول: كثيراً ما يودّ، وفي الثاني: كثيراً ما أترك، وفي الثالث: كثير من الفرسان، وكلّ واحد من ذلك قابل للإفراط والمبالغة فيه؛ لعدم انحصار مراتب الكثرة وقد قصد بعكسه ما ذكر من التمادي في التكثير حسبما فصّل، أما فيما نحن فيه فالكلام الذي عكس عنه: علمت كل نفس ما أحضرت «كما صرّح به القائل وليس فيه إمكان التكثير حتى يقصد بعكسه المبالغة والتمادي فيه، وإنما الذي يمكن فيه من المبالغة ما ذكرناه فتأمّل»[34].

وذهب ابن عطية الأندلسي، والشهاب الخفاجي، إلى أنَّ الإفراد هنا للتَّحقير، فأمّا ابن عطية الأندلسي فذكر أن دلالة المفرد في هذا الموضع على الجنس والكثرة فـ: ﴿نَفْسٌ﴾ هنا اسم جنس، أي علمت النّفوس، ووقع الإفراد لتنبيه الذهن على حقارة المرء **الواحد** وقلَّة دفاعه عن نفسه»[35]، فالجنس البشريّ كله متّفق ومتّحد على معرفة على هذه الحقيقة الثابتة في ذلك اليوم العظيم، مع ما يُلمح إليه الإفراد في الآية من مجيء الإنسان إلى المحشر خائفا وحيدا ليس معه أعوان ولاشفعاء مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ﴿٨٠﴾﴾ ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾ [سورة مريم]، عندها ستعلم تلك النّفس الوحيدة المنفردة المقصِّرة ما أحضرت من العمل وما كسبت، فيقال للمجرم منهم : ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [سورة الأنعام].

كما أن الشهاب الخفاجي يرى أن سرَّ التعبير عن كثرة النفوس في ذلك المشهد بالوحدة والمفرد ﴿نَفْسٌ﴾ هو «التَّهويل لذلك اليوم، وإظهارٌ لكبرياء الله وعظمته حتى كأنّ جميع النفوس البشريّة في

جنب ما خلقه من الأجرام العِظَام أمور قليلة ونفوس حقيرة»[36]، فالتقليلُ من شأن الأنفس بذكرها مفردة ﴿نَفْسٌ﴾ وسيلةٌ إلى تعظيم ما يحدث في ذلك اليوم من أهوال مخيفة حيث تتضاءل هذه النفوس في ذلك المشهد المهيب وكأنها نفس واحدة بل النفوس كلها في نظر الله تعالى سواء كنفس واحدة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة لقمان].

وسوقي لهذه الآراء كلها للدّلالة على أن هذه الآية شاهد على ناحية عظيمة من نواحي إعجاز القرآن الكريم البيانيّ وهو أن تجيء الصيغةُ الواحدةُ في موضعها حاملة لكلِّ هذه الآراء والمعاني «وهي الدلالة على التّكثير والتّقليل والتحقير والتعظيم»، وكلها مرادة وصحيحة دون تعارضٍ بينها، خصوصاً في مشاهد ذلك اليوم العصيب الرهيب، فالعدول عن الجمع «نفوس» إلى المفرد ﴿نَفْسٌ﴾ واستعارته لعكس لمعناه «يتجاوب مع الانقلاب الهائل الذي يحدث في جميع ظواهر الكون والانعكاس في حركة الخلق»[37]، على أن دلالة التنكير على التكثير والتقليل والتحقير والتعظيم ليست جمعا بين المتناقضات، وإنما لتعدّد الاعتبارات، فيدلّ التنكير على التكثير باعتبار، ويدل على التقليل باعتبارٍ آخر، وكلها اعتبارات مقصودة، وهكذا.

ثم إن ترك ذكر المفعول به أي «ما قدمته وما أخرته» للقصد إلى تعميم الفعل والامتناع عن أن يحصره السامع على ما يذكره إذا ذكر معه دون غيره، فإنها سوف تعلم حينئذ ماذا قدمت من الأعمال، وماذا أخرت، تعلم العمل ذاته وتعلم ثوابه وجزاءه.

وإذا كان ختام آيات هذا المقطع بقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴿٥﴾﴾ فإنه في سورة التّكوير خُتمت آيات أهوال يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ ﴿١٤﴾﴾، وهما من الآيات المتشابهات في صدرها، المختلفة في آخرها، والتي وقف عندها

علماء المتشابه في النظم القرآنيّ، وتعدَّدت آراؤهم حيال توجيه موجب الاختلاف بين الموضعين مع اتحاد المقصود في السّورتين؛ إذ المعنى في الآيتين واحد فالذي تحضره كل نفس يوم القيامة هو الذي قدّمت من عملها وأخّرت، فاتفقوا جميعاً على أنّه قُرِن كلّ شرط بجوابه الذي هو أولى به، وخُصِّص كل جزاء بما هو أنسب له تبعاً لسياقٍ آيات السورة قبلها، فمن ذاهب إلى أنّ جوابَ الشرط في سورة التكوير جاء بعد ذِكر الجنة والنار حيثٌ قال: ﴿وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ۝١٢ وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ۝١٣ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ۝١٤﴾ والمعنى: عملت عملا تستحق به الجنة، أو عملا تستحق به النار، وذلك إذا نوولت الكتاب ورأت الثواب والعقاب، وأما سورة الانفطار فقد ختمت أهوال يوم القيامة فيها بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ۝٤﴾، والبعثرة تعني قلب التراب لإخراج موتاها، وجَعْل أسفل القبور أعلاها، وأعلاها أسفلها ، ولا يخفى أن الأسفل نقيض الأعلى، ومن ثمّ جاء الجزاء متضمِّناً لفظاً ذا تضادٍّ فقال جل جلاله: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ۝٥﴾ فما قدّمه الإنسان من عملٍ نقيضه كلّ عملٍ أخَّره[38].

ومن قائل: إنّ جواب الشرط في سورة التكوير متصل بقوله تعالى قبله: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ۝١٠﴾، فأصحاب الصّحف المنشور قد قرؤوها فعلموا ما أحضرت فقال: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ۝١٤﴾، وفي سورة الانفطار جاء الجواب متصلاً بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ۝٤﴾ «والقبور كانت في الدّنيا، فيذكرون ما قدّموا في الدّنيا وما أخّروا في العقبى ، فكل خاتمةٍ لائقة بمكانها»[39].

وقيل: إن رعاية المناسبة حتّمت مراعاة ذلك، فإن شروط سورة التكوير جاءت أهوال يوم القيامة فيها طويلة كثيرة، فحسُن حينئذ الاختصار والإيجاز في جواب الشرط ليُوقف عليه، وأمّا شروط سورة

الانفطار فجاءت أهوال يوم القيامة فيها قصيرة قليلة، فحسُن بسط الجواب وتفصيله بذكر التّقديم والتأخير ليتيسّر الوقف عليه[40].

ويرى ابن الزبير الغرناطي أن الأهوال المذكورة في أول سورة التكوير ابتداء من نفخة الصعق وانتهاءً بتسعير الجحيم وإزلاف الجنة وتقريبها لداخليها أهوال مشاهدة جيء بها منسوقة بالواو المقتضية للجمع حتى كأن تلك المقامات قد عبر عنها بلفظ واحد وتحصّلت حاضرة للتصور الذهني ومن ثمّ «ناسب تقدير الأعمال المترتب عليها الجزاء حاضرة والعبارة عنها بما يحصل ذلك، فقيل: ﴿عَلِمَتۡ نَفۡسٞ مَّآ أَحۡضَرَتۡ ١٤﴾، وكأن قد قيل : إذا حضرت هذه الأهوال مدركة للعيان حضرت أعمالكم بالتذكير لها ومطالعتها مكتوبة محصورة في الصحف التي لا تغادر صغيرة ولاكبيرة إلا محصاة فيها، يُبين هذا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلۡكُبۡرَىٰ ٣٤ يَوۡمَ يَتَذَكَّرُ ٱلۡإِنسَٰنُ مَا سَعَىٰ ٣٥﴾ [سورة النازعات]، وقوله تعالى: ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرٗاۗ وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ٤٩﴾ [سورة النازعات]»[41].

ولما كانت آية التكوير – وهي المتقدمة في ترتيب نزول القرآن– غير مفصحة بحصر أعمال الخلائق جاءت آية الانفطار صريحة باستيفاء طرفي أعمال المكلفين المتقدم والمتأخر منها «واقتضى التناسب تقدّم الإحضار حيث ذُكر ، وتأخير ذِكر التقديم والتأخير حيث ُذكر ، واتصل كل بما يشاكله ويُلائمه، ولا يُمكن سواه ؛ إذ التعريف بالإحضار والحصر بذكرٍ ما قُدِّم وما أُخِّر مقصود معتمد، إما أن يذكر ذلك على الاستيفاء في كلٍّ من السورتين من غير تفصيل، وذلك تكرار من غير داعٍ ولامسوغ له، وإما أن يُذكر مفصلاً على غير ما ورد وذلك غير مناسبٍ ، فلم يبقَ إلا وروده على أتمّ الملاءمة والمناسبة، وهذا على رعي ترتيب القرآن على ما تقرّر عليه ، فعرفت الآيتان بإحصاء الأعمال المحضرة ما تقدّم منها وما تأخّر أي ما عمله المكلف في أول عمره وبدء تكليفه وفي آخر

عمره وختم عمله كما أخبر تعالى من قول المجرمين: ﴿يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [سورة الكهف]، فقدّم ذكر إحضارها أوّلاً ليناسب به ما تقدّم، وأخّر ذكر إحصائها ليعلم بالحصر والاستيفاء، وجاء كل على ما يناسب»(42).

ويمكن الأخذ بتلك التوجيهات البلاغية المتنوّعة كلها ؛ إذ الأسرار البيانيّة للقرآن الكريم لا تنفد، وعجائبه لا تنقضي، مع ما في ذلك من تنويع أساليب الخطاب، والتفنّن في استعمال العبارات، والبراعة في عرض التراكيب؛ لدفع ثقل تكرار الألفاظ، ولتزيد من هول الموقف وفظاعة الخطب باستحضار شِدّة ذلك المقام العظيم.

وبعد ذكر مشاهد يوم القيامة وما يحدث فيه من أهوالٍ عجيبة مثيرة؛ تذكيراً للإنسان بضرورة الاستعداد للحساب والجزاء، تكون النّفوس مهيّأةً لامتثال الأوامر، متطلّعةً للإرشاد والتّوجيه المنجي من كلِّ هذه الأهوال والصِّعاب، ولذا جاءت النُّقلة بنداءٍ ربّاني للإنسان مستخدمة أداة النداء للبعيد (يا)، وهو ليس ببعيد ، وذلك للتنبيه إلى ما يأتي بعده؛ لأنه أمر يتصل بما لا يجمل فعله وهو جحود نعم الله وآلائه.

المبحث الثاني

جحود الإنسان نعَم ربِّه الكريم

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ﴿٩﴾ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾﴾.

المعنى العام:

بُدئت آيات هذا المقطع بنداء إلهي مقدس من الله جل جلاله إلى الإنسان الكافر والعاصي، فالإنسان محل التكليف، أعقبه مجيء

الاستفهام: ما الذي غرَّك وخدعك حتى كفرت بربِّك الكريم؟، فهو الذي أوجدك من العدم، وخلقك من نطفة ولم تك شيئاً ، فسوَّاك إنسانا تسمع وتبصر وتعقل، وجعلك معتدل البِنْيَةً ، فأعضاؤك متعادلة في غاية التَّناسب والاعتدال، فلم يجعل إحدى يديك أو رجليك أطول، ولا إحدى عينيك أوسع من الأخرى ، فكلّ ذي روح خُلِق مكبَّاً على وجهه إلا الإنسان جاء في أحسن صورة وأجمل هيئة ، ًوقد ركَّبه الله في الصُّورة التي شاءها من الصُّور المختلفة؛ لأنّك لم تختر صورة نفسك، ففاق الإنسان في تقويمه وحسنه كل المخلوقات الأخرى كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [سورة التين].

وقد بُدئَ هذا المقطع بالنِّداء في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ﴾ لتتشوَّف نفوس المخاطبين وليُقبلوا بآذان صاغية وقلوب واعية إلى تدبّر ما سيأتي من استفهام، وليتهيَّؤوا لمَا يأتي بَعده مِن سؤالٍ مع حشد الاهتمام له، وهذا النِّداء جاء من خلال حرف النِّداء والتّنبيه «يا» وكان المنادى «أيّ» وهي – وإن كانت وصلة لنداء ما فيه «أل» كما يقول النحاة – فإن لها مع «يا» دلالة خاصة هي الإيماء إلى خطورة الأمر الذي من أجله النداء، وقد جاءت «أيّ» مقرونة بـ «هاء» التّنبيه؛ لتأكيد معنى النِّداء، ثم جاء توضيح الإبهام الذي في المنادى «أيّ» بالاسم المعرَّف بعدها ﴿ٱلْإِنسَـٰنُ﴾ وفي ذلك تدرُّجٌ من الإبهام إلى التوضيح، «قال الزمخشري وغيره: كرر في القرآن النداء ﴿يَـٰٓأَيُّهَا﴾ دون غيره؛ لأن فيه أوجها من التأكيد، وأسبابا من المبالغة، منها: ما في «يا» من التأكيد والتنبيه، وما في «ها» من التنبيه، وما في التدرج من الإبهام في «أي» إلى التوضيح ، والمقام يناسب المبالغة والتأكيد؛ لأن كل ما نادى الله به عباده من أوامره ونواهيه ، وعظاته وزواجره.. معانٍ واجب عليهم أن يتيقّظوا لها ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم إليها وهم غافلون، فاقتضى الحال أن ينادوا بالآكد الأبلغ»(43).

وحرف النِّداء «يا» هو في الأصل لنداء البعيد، وقد جاء في الآية لنداء القريب؛ تنزيلاً للمخاطبين منزلة البعيد للإشعار بغفلة كثير من النَّاس، وتنبيهاً إلى ما يأتي بعده ولإيقاظهم من غفلتهم في حقِّ اللّٰه جلَّ جلاله، ولكي يتدبّروا ويعوا الغاية التي من أجلها خُلقوا.

ونُودي المخاطب بلفظ ﴿ٱلۡإِنسَٰنُ﴾ «ليشمل المؤمن والكافر والفاجر وغيرهم؛ إذ التّعبير بلفظ ﴿ٱلۡإِنسَٰنُ﴾ المعرّف بـ «أل» يفيد العموم والشّمول، والخطاب بلفظ الإنسانية «أي من وجد فيه معنى الإنسانية» فيه تلطف في الخطاب واستثارة لنوازع الخير والعدل في تعامله مع خالقه؛ لأن المقام مقام وعظ وتذكير وهو يقتضي الإلانة القول كما أوصى خالقنا نبييه الكريمين موسى وهارون فقال: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ٤٤﴾ [سورة طه]، وفي التعبير بالإنسانية ما يدل على أن الإنسان متميز عن سائر مخلوقات اللّٰه بهذا الوصف ومكرَّم ومنعم عليه ، فيتحتم عليه أن يقابل نعمة اللّٰه بالشكر وأداء ما كُلِّف به؛ فلايتجرّأ على عصيان من خلقه.

والاستفهام في قوله تعالى: ﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٦﴾ استفهامٌ إنكاريٌّ على وجه التَّعجُّب والتَّوبيخ لا على الاستفهام المحضِّ .

وفي الآية تعريضٌ آخر بالتَّوبيخ بإيثار تعريف اللّٰه باسم الربوبيَّة «ربِّك» دون ذكر اسم الجلالة «اللّٰه» أو «المنتقم»؛ لما في معنى الرَّبِّ من الملك والإنشاء والسيادة والرِّفق والتَّربية والإصلاح والحنان وغيرها من معاني الرعاية والتربية، ففيه تذكير للإنسان بموجبات استحقاق الرّب طاعة مربوبه، وفيه استثارة للقلوب واستجاشة للعقول نحو الامتثال والطاعة لأوامره ونواهيه، فآثار صفة الرّبوبيَّة ملازمة للإنسان في كلِّ مراحل حياته(44).

وقد يتبادر للذِّهن القاصر أن إيثار الله لنفسه بالوصف بـ ﴿ٱلۡكَرِيمِ﴾ في سياق هذه الآية لا يتلاءم في الظاهر مع إنكار الله على الإنسان وتوبيخه على اغتراره به وجحوده، فكان الأوفق والأكثر ملائمةً حسب المتبادر للذهن أن يصف الحقّ جلَّ جلاله نفسه في هذا السِّياق بـ «القويِّ أو الجبَّار أو ذي البطش الشديد» مثلاً، ولكن عند التأمل في سياق الكلام وسباقه ولِحَاقه نجد أن صفة ﴿ٱلۡإِنسَٰنُ﴾ أكثر ملائمة لمقام الآية وسياقها ، ففيها تهديد وعتاب وتنبيه على أنه لا ينبغي أن يقابل الكريم بالأفعال القبيحة وأعمال السوء ، فالعاقل يزيده مهابة وخجلا ، يقول الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى قوله: ﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٦﴾ وكيف طابق الوصف بالكرم إنكار الاغترار به، وإنما يغتر بالكريم..؟ قلت معناه: أن حق الإنسان أن لا يغترّ بتكرّم الله عليه، حيث خلقه حيا لينفعه، وبتفضله عليه بذلك حتى يطمع بعدما مكنه وكلفه، فعصى وكفر النعمة المتفضل بها أن يتفضل عليه بالثواب، وطرح العقاب اغترارا بالتفضل الأول..»[(45)]، ويقول البيضاوي: «أيّ شيء خدعك وجرَّأك على عصيانه ، وذكر ﴿ٱلۡكَرِيمِ﴾ للمبالغة في المنع عن الاغترار ؛ فإنّ محض الكرم لا يقتضي إهمال الظّالم، وتسوية الموالي والمعادي، والمطيع والعاصي، فكيف إذا انضم إليه صفة القهر والانتقام والإشعار بما به يغره الشيطان، فإنه يقول له افعل ما شئت فربك كريم لا يعذب أحدا ولا يعاجل بالعقوبة، والدلالة على أن كثرة كرمه تستدعي الجدّ في طاعته، لا الانهماك في عصيانه اغتراراً بكرمه»[(46)].

وذهب بعضهم إلى أنّه إنما ذكر اسمه ﴿ٱلۡكَرِيمِ﴾ دون سائر أسمائه وصفاته ليُلقّنه الإجابة ، أي غرّني كرمك ، قال ابن كثير : «وهذا القول ليس بطائل؛ لأنّه إنما أتى باسمه الكريم ليُنبّه على أنّه لا ينبغي أن يقابل الكريم بالأفعال القبيحة وأعمال الفجور»[(47)]، ويُؤيِّده ما ذكره بعض أهل التفسير أن عمر بن الخطاب قرأ هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٦﴾ فقال : غرَّه حمقه وجهله.

و﴿ٱلۡكَرِيمِ﴾ من أسماء الله الحسنى «الذي يبدأ بالنعمة قبل الاستحقاق ويتبرع بالإحسان من غير استثابة، ويغفر الذنب، ويعفو عن المسيء»(48)، وقال ابن القيم: «إن الكريم هو البهي الكثير الخير العظيم النفع، وهو من كل شيء أحسنه وأفضله، والله سبحانه وصف نفسه بالكرم، ووصف به كلامه ، ووصف به عرشه، ووصف به ما كثر خيره، وحسن منظره من النبات وغيره.. وبالجملة فـ (الكريم) الذي من شأنه أن يعطي الخير الكثير بسهولة ويسر»(49).

وقد أتبع الحقُّ – جلَّ جلاله – هذا الاستفهام بجملة الصِّلة التي تتناسب مع صفة الربوبية وتقرِّر كرم الله وتحقق ذلك الكرم فقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ٧﴾ فعدل إلى التَّعريف بالاسم الموصول دون غيره ؛ وهو من أنواع المعارف التي يؤتى لأغراض بلاغية دقيقة ، وهو هنا تضمَّن جملة الصِّلة من المعاني العظيمة التي يحرص الحقّ – جلّ جلاله – على إبرازها وتوضيحها لمناسبتها لسياق الكلام كلّه ، فقد اشتملت جملة الصلة على تعداد عظيم كرم الله وجزيل نعمه على الإنسان، فهي تبيين للربوبية وتأكيد لكرم الله على عبده ، ممَّا ضاعف من قوَّة التَّوبيخ والإنكار في الاستفهام قبلها ، فذكَّر الإنسان بأنه الخالق ﴿خَلَقَكَ﴾ فابتدئ بالخَلْق الذي هو الإيجاد الأصلي فخلق التراب الذي منه خلق منه الإنسان ، ثمَّ ثنَّى بالتَّسوية ﴿فَسَوَّىٰكَ﴾ سوَّى خلقك باللحم والشعر وجعل أعضاءك سليمة متناسبة مسواة معدَّة لمنافعها لا انحراف فيها، ثمّ انتقل إلى التَّعديل ﴿فَعَدَلَكَ﴾ فمن قرأ الفعل بالتَّخفيف(50) يكون من اعتدال الخَلْق وتمام الصُّورة والهيئة التي فُضِّل بها الإنسان على كثير من مخلوقات الله من سائر الحيوانات قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [سورة غافر]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ

بِٱلۡحَقِّ وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ﴿٣﴾﴾ [سورة التغابن]، وقال ابن قتيبة: «﴿فَعَدَلَكَ﴾ بالتَّخفيف، أراد صرفك إلى ما شاء من الصُّور في الحُسْن والقُبْح»[51]، وقال آخرون: سوّى خلقك، قصد بك إلى الصورة المستوية ومنه العدل الذي هو الإنصاف أي هو قصد إلى الاستواء[52].

ومن قرأها بالتَّثقيل (فَعَدَّلك) من التَّعديل بأن عَدَّل وساوى بين ماخلق لك من أعضاء في أحسن نظام وأبدع إحكام، فجعل عينيك سواء، ورجليك سواء، ويديك سواء، وجنبيك سواء، وهكذا في بقيَّة الأعضاء فجعلك معتدل الخلق ليس منه شيء بزائد على شيء فيفسده، يقول الفرَّاء: «ومن قرأ: (فَعَدَّلك) مشدَّدة[53]، فإنَّه أراد - والله أعلم- جعلك معتدلاً معدَّل الخلق، وهو أعجب الوجهين إليَّ وأجودهما في العربيَّة»[54]، ويدل له قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ﴿٤﴾﴾ [سورة التين].

وإنّما ذُكرت هذه الأفعال متتابعة مرتَّبةً «خَلْقٌ ثمّ تسويةٌ ثم تعديل»؛ لأنّ من مجموعها يحصل تصوّر الإبداع الإلهي في مراتب خَلْق الإنسان، وبيان تصرّفه المطلق في البشر على كيفيّته البديعة؛ ليُثير داعية شكرهم وحَمْدهم له، وإقرارهم بالتَّقصير في جنابه العظيم.

ثم قال تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ ففصل ولم يعطف الجملة على ما قبلها لأنها بيانٌ لـ ﴿فَعَدَلَكَ﴾، فخلق الله كل إنسانٍ في صورته وهيئته، لا ترى اثنين على صورة واحدة، فجعل من شاء طويلاً، ومن شاء قصيراً، ومن شاء جعله ذكراً، ومن شاء جعله أنثى، ومن شاء جعله حسناً، ومن شاء جعله دون ذلك، فهو وحده ﴿ٱلۡمُصَوِّرُ﴾ الذي يخلق خلقه كيف شاء لا مكره له، ويُنفذٌ ما يُريد إيجاده على الصِّفة التي يُريدها، «لا على مثالٍ احتذاه، ولا رسمٍ ارتسمه»[55].

ولقائلٍ أن يقول: غرَّه عفو الله؛ إذ لم يُعاجله بالعقوبة والهلاك، فجاءت أداة الرَّدع والزَّجر ﴿كَلَّا﴾ للتَّهديد والتَّقريع عن الاغترار

بكرم الله تعالى وجميل صَفْحه، وجَعْله ذريعة وسبباً إلى الكفر به فقال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ ٩﴾، وهذا الحرف يفيد النفي أي إبطال كلام سابق عليها، وفيها نقض لكلام الكافر الجاحد «أبي بن خلف» ومن شابهه في فعله(56)، وواضحٌ أنَّ في سياق الكلام إيجازاً بترْك ذكْر ادِّعاءات الكافر الجاحد، ولو حُكي ادعاؤه لطال الكلام، كما أنَّ في تَرْك ذكْره طرحاً لذلك الزَّيف والسخف وعدم الاعتداد به، وأتى حرف الردع ﴿ كَلَّا ﴾ وامتداد الصوت بألفه ليشعر بأنه صيحة مدوية تصم أذن هذا القائل الجاحد وأذن كل كافر مثله ، وكأنها صخرة رُمِي بها في وجهه فصكَّت وجهه.

ولفظة ﴿ كَلَّا ﴾ وردت في القرآن الكريم ثلاثاً وثلاثين مرَّة كلها في سور العهد المكيّ فصار ورود هذه اللفظة في أيِّ سورةٍ من أكبر الدَّلائل على مكّيتها عند العلماء يقول مكي القيسي عنها: «لم تقع في القرآن إلا في سورةٍ مكيَّة ؛ لأنَّ التهديد والوعيد أكثر ما نزل بمكّة ؛ لأنَّ أكثر عتوّ المشركين وتجبّرهم كان بمكَّة ، فإذا رأيت سورة فيها ﴿ كَلَّا ﴾ فاعلم أنَّها مكيَّة»(57).

والمتأمِّل في كلام القيسي يلحظ إشارته إلى أنّ المقام والسياق الذي تُستخدم فيه هذه الأداة هو مقام مواجهة إنكار كفَّار مكَّة، وتوبيخهم على عنادهم واستكبارهم وكفرهم بربِّهم الذي خلقهم، وهي هنا في سورة الانفطار كذلك، فقد جاءت ﴿ كَلَّا ﴾ لتهديدهم والتَّشنيع عليهم جرَّاء كِبْرهم وتجبُّرهم على كفران نعم ربِّهم وإصرارهم على جحود فيوضه عليهم وعدم شكره ؛ علَّهم ينزجروا ويرتدعوا عمَّا هم فيه من الغيِّ والضّلال ، ويعرفوا لربِّهم الكريم الخالق قدره وفضله.

وازداد الأسلوب قوَّةً وجزالةً بإتباع حرف الرَّدع والزَّجر بحرف الإضراب والانتقال ﴿ بَلْ ﴾ لإثبات تكذيبهم بالبعث والنّشور يوم

القيامة ، وجحودهم بيوم الجزاء الذي يدين الله النَّاس فيه ويحاسبهم على أعمالهم.

وأداة ﴿ بَلْ ﴾ وُظِّفت أيضاً لإفادة المعاني التي تُفيدها لفظة ﴿ كَلَّا ﴾ من الإنكار والتَّهديد والوعيد، وتزيد عليها بما تحمله من دلالة على الإضراب والانتقال من موضوع إلى آخر فجبروت كفار مكة وطغيانهم ناسبه قرعهم بأداتي ﴿ كَلَّا بَلْ ﴾.

وقد جاء الإضراب لبيان ما هو السبب الأصلي في اغترارهم فقال الحقُّ: ﴿ بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ﴿٩﴾ ﴾ فاغترارهم وجحودهم بسبب تكذيبهم بالبعث والنشور والجزاء ، وفي تنويع الخطاب من الواحد ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ ﴾ إلى الجمع ﴿ بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ﴿٩﴾ ﴾ وفي الالتفات من التعبير بالغيبة إلى الخطاب تلوين أدائي رائع يلفت الانتباه إلى المغزى الرئيس من الحدث ؛ ليتمكن المعنى في النفس .

ثم وجّه الخطاب لهم بالإشارة إلى أنّ لله ملائكة حفظة موكّلون بكم، يكتبون أعمالكم وأقوالكم حتَّى تُحاسبوا بها يوم القيامة، فلامجال لإنكار البعث والتكذيب بالنَّشر والحشر فقال تعالى: ﴿ وَإِنَّ عَلَيۡكُمۡ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ ﴾ فأكَّد الله ذلك بعدّة مؤكدات هي: اسمية الجملة، وحرف التأكيد «إنّ» المشدَّدة، ولام الابتداء الداخلة على خبر «إنَّ» وهي في قوة القسم المؤكد، كما أن حرف الجر «على» المشعر بالاستعلاء، وتقديم خبر إنّ ﴿ عَلَيۡكُمۡ ﴾ فيه توكيد لوجود كتبة من الملائكة مسلطون علينا فهم فوقنا، ومكانتهم منا مكانة السلطان والرقيب، يكتبون أعمال الآدميين، وفيه تنبيهٌ على تحقُّق وقوع ما يُكّذبون به، وردٌّ لما قد يخطر بأذهانهم من التَّسامح والإهمال، مع ما تحقَّق بالتَّقديم من تناسبٍ ورعايةٍ للفاصلة بين الآيات.

وجعل الملائكة حفظة لأعمال العباد وأقوالهم فيكتبه لك أو عليك، ﴿ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ ﴾ كراماً على الله تعالى، كاتبين أعمال العباد، وقد تعدَّد وصف الله لملائكته بالكِرام في أكثر من موضع في القرآن الكريم حيث قال في سورة الأنبياء: ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾، وفي سورة عبس قال تعالى: ﴿ كِرَامِۭ بَرَرَةٖ ﴿١٦﴾ ﴾ فأضفى بهذا الوصف تعظيماً وتشريفاً للملائكة الكتبة وحياء منهم لئلا يروك على ما لا يحسن، وتعظيماً ليوم الدِّين والجزاء الذي كذَّبوا به.

ووصفهم بأنهم ﴿ يَعۡلَمُونَ مَا تَفۡعَلُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ يعرفون الظاهر من أعمال العباد فيكتبونه، ولا يعلمون الباطن قال تعالى في سورة ق: ﴿ مَّا يَلۡفِظُ مِن قَوۡلٍ إِلَّا لَدَيۡهِ رَقِيبٌ عَتِيدٞ ﴿١٨﴾ ﴾.

المبحث الثالث

أقسام الناس في الآخرة وتصوير ضخامة يوم القيامة

﴿ إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ﴿١٤﴾ يَصۡلَوۡنَهَا يَوۡمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمۡ عَنۡهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ﴿١٨﴾ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾ ﴾.

اُفتتح هذا المقطع الكريم بالبيان للعلة والغاية التي لأجلها يكتب الملائكة أعمال العباد والخلق؛ ولذا فُصلت جملتها عمَّا قبلها فقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ﴿١٤﴾ ﴾، فهي جملة مستأنفة في جواب سؤال تقديره: لِمَ يكتبون ذلك؟، فجاء الجواب الإلهي ببيان ما يكتبون لأجله: ليُجازى الأبرار بالنِّعيم والفُجَّار بالجحيم، وهذا الوعد للمؤمنين والوعيد الكافرين جاء مؤكدا بعدة مؤكدات منها: حرف التأكيد المثقل ﴿إِنَّ﴾، ولام الابتداء الداخلة على خبر ﴿إِنَّ﴾ وهي في

قوة القسم المؤكد، والجملة الاسمية التي أوثرت هنا لدلالتها على تحقق هذا الوعد وتأكّد وقوعه، وثبوت هذا الوعيد وديمومته .

وفي هاتين الآيتين مقابلة بديعة بين أربعة معانٍ، وفائدة هذه المقابلة في نظم الآية حَصْر حال النّاس يوم القيامة وتقسيمهم إلى فريقين متقابلين: ﴿ٱلْأَبْرَارَ﴾، وبعد كلّ فريق ما يُناسبه ويليق به من جزاءٍ ﴿ٱلْفُجَّارَ﴾، وبذا جعلت كلّ عاقلٍ يُفكّر مليّاً بين هذين الصّنفين المتقابلين ، وبإزائهما العاقبة والمصير لكلٍّ منهما، فمن منَّ اللّه عليه بالإيمان كان من الأبرار وفاز بالمغفرة والنّعيم المقيم، ومن تكبَّر وكفر كان من الفجّار الأشرار وحقّت عليه كلمة العذاب وجحيم النَّار يقول الدّكتور الشَّحات أبو ستيت - رحمه اللّه - في سياق تحليله للآيتين : «وتأمّل ما في الآيتين من مقابلة معجزة إنّك تحسّ أثرها اللفظيّ في سبك الأسلوب سبكاً قويَّاً، وإظهاره في صورةٍ بديعة تأسر الأسماع، وتخلب الألباب بكلماتها المتلائمة، وجملها المتوازنة، وإيقاعها الأخَّاذ، ولا يحدث شيء من هذا إن تغيَّرت الجمل عن نظمها المتقابل، كما تلحظ أثرها المعنويّ جليَّاً معايناً.. فالمقابلة بين الأبرار والفجار، والنعيم والجحيم، تطلعك على مشهد من مشاهد الآخرة، ترى فيه تناقض الأجزية واختلافها تبعاً لتناقض الأعمال في الدنيا، فالأبرار في نعيم عظيم، والفجار في جحيم أليم، ومواجهة كل فريق بالآخر في العبارة تُجلِّي الفرق بينهما ماثلاً أمام العيون، ممَّا يبعث على المسارعة إلى طريق الأبرار، والتّباعد عن طريق الفجَّار»[58].

وأمَّا قرن ووصل جملة تعذيب الفجَّار بجملة نعيم الأبرار فلما بينهما من المغايرة، فنعيم الأبرار على الضدِّ من تعذيب الفجَّار، ولذلك حسن العطف بالواو هنا، وهذا ما يراه ابن منجور فيرى أن «بين الجملتين التوسط بين الكماليين وهو أن تتفق الجملتان خبرا أو إنشاء، لفظا

ومعنى أو معنى فقط بجامع، وقد اتفقتا هنا في الخبرية لفظا ومعنى مع وجود الجامع، إذ الفاجر يقابل البار، والجحيم تنافي النعيم، ولهذا عطفت إحداهما على الأخرى»[59]، فالصلة قائمة بين المسند إليه في الجملتين المعطوفتين، وموجودة أيضا بين المسند فيهما، والتضاد هو الشكل البارز المحقق لتلك الصلة.

وتقديم الحديث عن نعيم الأبرار فللإشعار بعلوّ منزلتهم وعظيم مكانتهم، ولأنّ رحمته سبحانه قد سبقت عذابه، فهي رحمةٌ عظيمة وسعت كلّ شيءٍ كما قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف: 146].

ويلاحظ مجيء الجمع «فجّار» على هذه الصيغة لبيان شدة ما أتاه أولئك العصاة من جرم استحقوا بسببه أن يوصفوا بتلك الصفة، وحفاظا على نسق الإيقاع الصوتي في الجموع في الآيات كي لا يختل النظم وتضطرب الفاصلة فإن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ مناسبة لما قبلها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾.

وقد ألمح بعض العلماء إلى خصيصة من خصائص التّعبير القرآنيّ في استعمال جمعي اسم الفاعل «البارّ» حيث يُجمع على «أبرار وبَرَرة»، فحين يكون الحديث عن الملائكة يستعمل القرآن جمع الكثرة «البرَرَة» كما في قوله تعالى: ﴿كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾﴾؛ إذ الملائكة كلّهم بررة مطيعون لله، جلّ جلاله، يقول الرّاغب الأصفهاني: «وجمع (البارّ): أبرار وبررة.. فـ(بَرَرَة) خُصّ بها الملائكة في القرآن..»[60].

وحين يكون السياق القرآنيّ في الحديث عن المؤمنين الصّالحين من بني آدم يستعمل القرآن جمع القلّة «الأبـرار» كما في آية سورة الانفطار هذه، وقوله تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ

ﵟٱلۡأَبۡرَارِ ١٩٣ﵞ [سورة آل عمران]، وقوله: ﵟوَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لِّلۡأَبۡرَارِ ١٩٨ﵞ [سورة آل عمران]، وقوله تعالى: ﵟإِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ يَشۡرَبُونَ مِن كَأۡسٖ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ٥ﵞ [سورة الإنسان] وقوله تعالى: ﵟكَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡأَبۡرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ١٨ﵞ [سورة المطففين]، وقوله تعالى: ﵟإِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ٢٢ﵞ [سورة المطففين]، وقلَّة الأبرار هنا قلَّة نسبيَّة مقارنة بالفُجَّار وهم كثرة الناس الكاثرة، يقول الأستاذ الدّكتور: فاضل السَّامرَّائي: «وقد يُؤتى بجمع القلَّة للدّلالة على قلة نسبيَّة لا حقيقيَّة، بمعنى أنَّه إذا قيس المعدود بمقابله كان قليلاً، فيُستعمل للأكثر جمع الكثرة، ولما هو دونه في الكثرة جمع القلّة وإن كان كثيراً في ذاته ، فمن ذلك استعمال (الأبرار والبَرَرة) فقد وردت (الأبرار) في ستة مواطن من كتاب الله وهي كلها في المؤمنين، وهم ولا شكَّ يزيدون على العشرة.. ولم يرد لفظ (البررة) إلا في موطن واحد وهو في صفة الملائكة.. ولعلَّ ذلك يعود إلى أنَّ الأبرار إذا قيسوا بالفجَّار كانوا قلّة فجيء بالفجَّار على جمع الكثرة والأبرار على جمع القلَّة، وهذا المعنى يذكره القرآن في أكثر من موطن من ذلك قوله تعالى: ﵟوَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ١٣ﵞ [سورة سبأ]، وقوله تعالى: ﵟوَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣ﵞ [سورة يوسف]، وقوله عزَّ شأنه: ﵟوَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِﵞ [سورة الأنعام: 116]، فجيء بالجمع للدلالة على القلّة النّسبيّة، وجاء في صفة الملائكة بلفظة البررة لا الأبرار للدلالة على الكثرة؛ لأنَّهم كلّهم كذلك بخلاف البشر»[61].

كما أنَّ بين الآيتين ﵟإِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ١٤ﵞ لوناً من ألوان البديع نصَّ عليه الطُّوفيّ هو التَّرصيع التام وعرَّفه بأنَّه «استواء ألفاظ فصلي الكلام في الوزن والقافية»[62]، وبعبارة أخرى عرَّفه ابن النَّقيب «أن تكون ألفاظ الكلام مستوية الأوزان متَّفقة الأعجاز»

ومثّل له أيضاً بهاتين الآيتين الكريمتين(63)، وقد عارض ذلك ابن الأثير نافياً أن يوجد هذا الفنّ في القرآن الكريم؛ لما فيه من التّكلّف، فقال: «فأمّا قول من ذهب إلى أنّ في كتاب الله منه شيئاً ومثله بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾ فليس الأمر كما وقع له، فإنّ لفظة ﴿لَفِى﴾ قد وردت في الفقرتين معاً، وهذا يخالف شرط التّرصيع الذي شرطناه لكنّه قريب منه»(64).

والحقُّ أنَّ الترصيع ظاهرٌ في الآيتين، فلكلّ لفظةٍ في الآية الأولى مساوٍ في الآية الثانية في الوزن والقافية.

كما أنَّ في التعبير بـ «**النعيم**» مراداً به الجنة، وبـ «**الجحيم**» مراداً به النار، مجازٌ مرسل علاقته الحالية أطلق الحال وأراد المحل.

وإمعاناً في التّهديد والوعيد ، وزيادةً في التّوبيخ والتّقريع أتبع الله جلّ جلاله بيان حال المشركين ومصير المنافقين يوم البعث والنّشور بوصفين على خلاف بيان حال الأبرار المتّقين، فقال: ﴿يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝١٥﴾ فجعلهم ملازمين للنّار يقاسون وهجها وحرّها يوم الحساب حيث يدين الله فيه النّاس بأعمالهم، والتعبيرُ عن صليانهم للعذاب جاء بصيغة الفعل المضارع ﴿يَصْلَوْنَهَا﴾ تنبيهاً لتجدّد ذلك الفعل عليهم تارةً بعد أخرى، فهو عذابٌ متجدّد الألوان متعدّد الأنواع قال تعالى عنه في سورة ص: ﴿هَـٰذَا ۚ وَإِنَّ لِلطَّـٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ ۝٥٥ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ۝٥٦ هَـٰذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ ۝٥٧ وَءَاخَرُ مِن شَكْلِهِۦٓ أَزْوَٰجٌ ۝٥٨﴾.

ثم جعلهم لا يُفارقونها أبداً ولا يغيبون عنها لخلودهم فيها فقال تعالى: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ۝١٦﴾، فهم في جهنم أبد الآبدين كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَلِقَآئِ ٱلْـَٔاخِرَةِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ فِى ٱلْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ [سورة الروم]، وصيغت جملة النّفي في نظم جملة اسمية دون: «**فليسوا عنها بغائبين**»؛ لدلالتها على تحقّق مضمون الخبر المنفي وثبوته، وزاد

من هذا التأكيد والتّقويّ في سياق التهويل والتّرهيب تقديم متعلق الخبر عليه في قوله: ﴿عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ١٦﴾، كما أتيح بهذا التقديم للفاصلة أن تكون متماثلة مع غيرها.

والزمخشري يرى هنا أن تقديم المسند إليه مسبوقا بالنفي على الخبر المشتق يدل على قوة أمرهم فيما أسند إليهم وتقوّي الحكم لا على وجه الاختصاص والقصر(65)، والراجح أنه يدل على الاختصاص في مواقع كثيرة ليست مطردة(66)، «أي هو أمر غالب لا لازم، وقد رد عليه الطيبي الذي يرى أن مثل هذا التركيب مقطوع به في إفادة الاختصاص لا التحقيق فقال إنه ذكره: «فرارا من معنى الاختصاص الذي يؤدي إليه مذهب أهل الحق ولا محيد عنه، لأن إيلاء الضمير حرف النفي يدل على أن الكلام في الفاعل، لا في الفعل، والمسألة متفق عليها»(67).

فالكافر لا يفارقها أبدا ولا يغيب عنها طرفة عين، بخلاف صاحب الكبيرة وغيره من عصاة المؤمنين فإنه داخل تحت مشيئة الله تعالى وليس بخالد فيها، والقول بالاختصاص في هذه الآية يتنافى مع مذهب الزمخشري المعتزلي وذلك أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة مخلد في النار لا يخرج منها وليس له نصيب في الشفاعة، فلو حمل الآية على الاختصاص لزم منه خروجه عنها.

ويلاحظ أنَّ أسلوب القرآن الكريم في الدِّلالة على خلود الكفار في نار جهنم جاء باقتران الخبر بالباء في سياق النَّفي بـ «ما»؛ لتوكيد هذا النَّفي وتقريره فقال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآيِٕ ٱلْأٓخِرَةِ فَأُوْلَٰٓئِكَ فِي ٱلْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ [سورة البقرة]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ٣٧﴾ [سورة المائدة].

فنفى غيبتهم عن نار جهنم ونفى خروجهم منها في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ١٦﴾ وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ ٱلنَّارِ﴾، وقوله:

﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا﴾، واقتران الخبر بالباء أكَّد النَّفي وأكسب هذه الحقيقة قوَّة ، فهم غير قادرين بأيِّ وسيلة أو حيلة عن الخروج من العذاب المقيم =، فقد قرَّر النّحاة أنه حيثما جاء الخبر منفياً بـ «ما» مقترناً بالباء فإن الباء لتقرير النَّفي بالجحد والإنكار، فالباء بحذاء لام التَّوكيد الدَّاخلة في خبر «إنَّ» يقول ابن الأنباري عن «الباء» بعد النَّفي: «إنَّما أُدخلت لوجهين؛ أحدهما: أنَّها أُدخلت توكيداً للنَّفي، والثَّاني: ليكون في خبر «ما» بإزاء «اللام» في خبر «إنَّ»؛ لأنَّ «ما» تنفي ما تثبته «إنَّ»، فجعلت «الباء في خبرها نحو «ما زيدٌ بقائم» لتكون بإزاء اللام في نحو «إنَّ زيداً لقائمٌ»»[68].

وإيثار الجملة الاسميَّة الخبرية المنفية لزيادة تأكيد وتقرير هذه الحقيقة، وأنها ثابتةٌ لا جدال ولا شكَّ فيها؛ إذ الجملة الإسميّة تدلّ على تحقّق الخبر وثبوته وديمومته، وفي معنى ذلك قال تعالى: ﴿وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [سورة الزخرف]، وساهم في قوة هذا المعنى مجيء الخبر اسم فاعل ﴿بِخَٰرِجِينَ﴾ و﴿بِغَآئِبِينَ﴾ دلالة على رسوخهم في جهنم وثبات إقامتهم فيها واستمرار العذاب عليهم دون خروج منها أو غيبةٍ عنها ، فلا مناص لهم للتَّخلّص منها.

ولما كان يوم القيامة مما يفوت الوصف بعظيم أهواله وشديد عقباته قال منكراً ومفخِّماً لشأن ذلك اليوم أن يكون مخلوق يعرف أوصافه وكنه أمره بحيث لا تدركه دراية دار: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾﴾ فهذه الآية مشتملة على صيغة من صيغ الاستفهام وهي أسلوب ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ﴾ وهي من مبتكرات القرآن الكريم وممّا اختصّ به فلا يوجد لها شبيه في كلام العرب، فهي من مبتكراته[69]. «والمألوف من عادة القرآن في استعماله ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ﴾ في الأمور الغيبية العظيمة»[70].

وتركيب ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾ ممَّا جرى مجرى المثل فلا يغيّر عن هذا اللفظ، والخطاب فيه عام لغير معين فلذلك لا يقترن بضمير تثنية أو جمع أو تأنيث إذا خوطب به غير المفرد المذكر، و«**ما**» في قوله: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾ استفهامية، والاستفهام بها مُكَنًّى به عن تعذّر إحاطة علم النَّاس بكنه يوم القيامة؛ لأنَّ الشيء الخارج عن الحدِّ المألوف لايُتصوَّر بسهولة، ومن شأنه أن يُتساءل عن فهمه وإدراكه؛ إمَّا لعظمته، أو لأنَّه من الغيب المتعلق باليوم الآخر كما في هذه السورة مما يتجاوز دراية الناس ويعييهم إدراكه، كأنه قال: أتعلم أي شيء هو في شدته وهوله؟ إن يوم القيامة أمر عظيم لاتدركون كنهه، ولذا عبر بالدراية فهي أخص من المعرفة.

ويرى الشهاب الخفاجي أنه «أتى بصيغة الاستفهام تحريضاً للمخاطبين على إدراكه، أو مبالغةً في إيجاب الاستفسار عنه كأنه قيل: ما أدراك بيوم الدين فلا تسأل عنه إذا ذُكر»(71).

وقد عظَّم الله – جلَّ جلاله – أمر هذا اليوم العظيم وفخَّم شأنه من خلال صيغة هذا الاستفهام الذي خرج مخرج التقرير والتعظيم ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا﴾ في عدَّة آيات من كتابه الكريم؛ إشارة منه – سبحانه – إلى أنَّه أمرٌ عظيمٌ لن يستطيع الناس بعقولهم إدراك كنهه، والإحاطة بعظمة ما يقع فيه ، ففي سورة الحاقَّة قال العزيز الحكيم: ﴿ٱلۡحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٢ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٣﴾، وفي سورة المرسلات قال جلَّ جلاله: ﴿لِيَوۡمِ ٱلۡفَصۡلِ ۝١٣ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلۡفَصۡلِ ۝١٤﴾، وفي سورة البلد قال تعالى: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ۝١١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ۝١٢﴾، وفي سورة القارعة قال سبحانه: ﴿ٱلۡقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلۡقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡقَارِعَةُ ۝٣﴾.

واستعمال ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾ بصيغة الماضي غير استعمال ﴿وَمَا يُدۡرِيكَ﴾ بصيغة المضارع ؛ لأن مفعول ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾ محقَّق الوقوع ؛ لأن الاستفهام فيه للتهويل أو التعظيم ، وأما مفعول ﴿وَمَا يُدۡرِيكَ﴾ غير محقق الوقوع ؛

لأن الاستفهام فيه للإنكار، وهو في معنى نفي الدراية، فقد روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أنه قال: «كل شيء من القرآن من قوله: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾ فقد أدراه، وكل شيء من قوله: ﴿وَمَا يُدۡرِيكَ﴾ فقد طوي عنه»[72].

وتقول د. عائشة عبدالرحمن: «والخاصة البيانية لهذا الأسلوب: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾ استعماله فيما يجاوز دراية المسؤول إما لجلال الأمر وعظَمِه.. وإمَّا لكونه من الغيب المتعلق بالمصير في اليوم الآخر، يتجاوز دراية البشر ويعييهم إدراكُه وتمثلُه.. وفي كل آية من هذه الآيات يُعقب على السؤال المثير ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾؟ ببيان مناطٍ العلو أو الرهبة والهول»[73].

ثمَّ كرَّر الله – جلَّ جلاله – جملة الاستفهام وثنَّاها بجميع حروفها وألفاظها لتأكيد الوعيد والتهديد[74] فقال: ﴿ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ١٨﴾ وكلُّ هذا التّكرار إطنابٌ بالتّكرار اللفظيِّ بقصد تأكيد أنْ ليس في مقدور البشر ومُكْنة الخلق مهما قوي إيمانهم واتّسعت معارفهم وعلومهم أن يُدركوا عظمة هذا اليوم وكبير ما يقع فيه كروب وأهوال، وفيه تفخيمٌ وتعظيمٌ لشأن ذلك اليوم العصيب وتهويل لأمره بحيث لاتُدركه دراية دار، والتّكرار من أساليب العرب في كلامها، يقول ابن قتيبة: «.. إنَّ القرآن نزل بلسان القوم وعلى مذاهبهم، ومن مذاهبهم التّكرار: إرادةَ التوكيد والإفهام» وللتّفنّن في ضروب القول، ثمَّ ضربٌ شواهد لذلك من آي القرآن ومنها هاتان الآيتان، وقال عنها: «كلُّ هذا يُراد به التأكيد للمعنى الذي كُرِّر به اللفظ»[75].

وفي الإتيان بحرف العطف ﴿ثُمَّ﴾ دلالة على أن التهديد والوعيد الثاني أقوى وأشد من الأول وأبلغ كما تقول لمن تنصحه: «أقول لك ثم أقول لك لا تفعل»؛ لأنّ أصل «ثمّ» الدّلالة على تراخي الزّمان، لكنه قد

يجيء لمجرد التّدرج في دَرَج الارتقاء من غير اعتبار التّراخي والبعد بين تلك الدرَج، ولا أنّ الثاني أبعد من الأوَّل في الزَّمان[76]، والارتقاء هنا ارتقاء في التهديد والوعيد من الشديد إلى الأشدّ ومن الصَّعب إلى الأصعب، وذلك بلا شك يتضمن تهديدا بيوم عظيم يشيب لهوله الوليد وترتعد الفرائص، وتعمّ المخاوف.

وزاد في التفخيم لهذا الوعيد بإيضاح المتوعد به بعد إبهامه، فعقَّب الاستفهام ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾ ببيان مناط الرَّهبة والهول، فقد جاءت خاتمة السُّورة إجابة - هي غاية في الإيجاز والاختصار - للاستفهام والسؤال السّابق، تُقرِّر شدَّة هول ذلك اليوم العصيب وفخامة أمره إجمالاً، فهو فوق كلِّ وصف، وأعظم من أيِّ بيان، إذ المتوعَّد به من الأمور التي لو شرح شأنها على ما هي لطال الكلام، ولذلك تكفّل الله بجواب يتناسب مع المقام فقال تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ ١٩﴾ فليس لأحد في ذلك اليوم العظيم كائناً من كان أن يقضي أو يصنع شيئاً؛ لانشغال كل أحد بنفسه، فلن يغني أحدٌ عن أحد، ولا قدرة لأحد على ضرِّ أحد أو نفعه كما قال تعالى في سورة الدخان: ﴿يَوۡمَ لَا يُغۡنِي مَوۡلًى عَن مَّوۡلٗى شَيۡـٔٗا وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ٤١﴾، إذ المُلْك فيه لله ربِّ العالمين وحده لا شريك له، لا ينازعه الأمرَ في ذلك اليوم أحد، فهو المتفرد يومئذ بالحكم دون خلقه، ولذا اختص ﴿يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾ بالذكر دون غيره من الأيام مع أن الله تعالى مالك الأيام كلها، ولقد أتت خاتمة السورة أوجز ما تكون فقررت شدة هول ذلك اليوم وفخامة أمره إجمالا.

وقُرئ ظرف الزمان ﴿ٱلدِّينِ﴾ بالنصب[77] بإضمار فعل دل عليه السِّياق والكلام كله تقديره: «أعني»، أو «يدانون ويجازون» لدلالة الدين عليه، أو بتقدير «يشتد الهول» أو على معنى «هذه الأشياء المذكورة

تكون يومَ لا تملك نفسٌ لنفس شيئا»، وجملة ﴿يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ ١٩﴾ في محل جر بإضافة ﴿يَوۡمَ﴾ إليها، والجملةُ مع متعلّقها المحذوف بيانٌ للإبهامين اللذين في قوله: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ١٧ ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ١٨﴾، وهي لا محل لها مستأنفة استئنافاً بيانيًّا.

وقُرأ بالرِّفع «يومُ»(78) على البدل من «يوم الدين»، والبدليَّة هي سبب فصل هذه الجملة عمَّا قبلها؛ لما بينهما من غاية الاتصال، أو صفة لقوله ﴿يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾، أو هو خبر لمبتدأ محذوف.

وقد جاءت خاتمة هذه السُّورة أجمل ما تكون الخاتمة حيث خُتمت باسم الله الأعظم الذي أمرنا بأن ننادي ربنا به ﴿لِّلَّهِ﴾ فهو سبحانه إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى، ولفظ الجلالة لم يرد في فاصلة آيةٍ في القرآن كلِّه إلا في خاتمة سورة الانفطار، والمتذوق لبلاغة القرآن يلحظ أن من حسن مطلع السورة وتجويده وبراعة استهلاله أنه جاء متضمنا الإشارة إلى مقصود السورة لأنه أول مايقرع الأسماع، وقد جاءت خاتمة السورة متلائمة معه لأن الخاتمة آخر ما يبقى في النفس.

الخاتمة:

يأتي هذا البحث في سياق الكشف عن الأسرار البلاغيَّة لمفردات هذه السُّورة العظيمة، وروائع النَّظم لتراكيبها، وذلك من خلال تدبُّر معانيها، والتأمُّل في أسرار نظمها، وتذوّق روائع بلاغتها، مستعيناً بعد الله – عزَّ وجلَّ – بما ادَّخره السلف الصَّالح – رضي الله عنهم – في مصنفاتهم، وما أودعوه في مؤلفاتهم من كنوزٍ عظيمة في تفسير آيات هذه السُّورة وشرحها، مما يؤكِّد أن البلاغة القرآنيّة لاتزال هي الميدان الفسيح للدراسات البلاغيَّة، إذ المنهج التحليلي التطبيقي في البحث

البلاغيّ من أفضل المناهج وأكثرها فائدة وأقدرها على تقريب البلاغة العربيّة للمتعلّمين .

وقد تميزت سورة الانفطار في جميع آياتها بخصيصة بلاغية عظيمة هي إيجاز القِصَر ، فكلماتها القليلة في غاية الإيجاز والاختصار تدلّ على معانٍ كثيرةٍ لا يمكن استقصاؤها أو الإحاطة بها، ومن تأمّل في تراثنا الإسلاميّ العظيم من خلال كتب التّفسير يلحظ تنوّع المعاني وكثرة التّأملات التي استنبطها علماؤنا من آي هذه السّورة ما يشير إلى عظيم بلاغتها وسموّ إعجازها.

الهوامش

(1) البرهان في علوم القرآن: 98/1.

(2) انظر : في رحاب القرآن الكريم : 61، د. محمد محيسن ، والمكي والمدني في القرآن الكريم: 78، د. محمد الشائع.

(3) الحديث حسنٌ لشواهده، انظر تخريجه في كتاب : موسوعة فضائل سور وآيات القرآن: 128/1 لمحمد رزق طرهوني، و«السّبع الطّوال» هي «سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف ويونس»، ومن العلماء من عدّ سورتي الأنفال وبراءة سورة واحدةً فجعل سابع الطّوال براءة، وأمّا «المئون» فهي ما ولي السّبع الطّوال، وهي كلّ سورة بلغت مئة آية فصاعداً، وأمّا «المثاني» فهي ما ولي المئين، وهي كل سورة دون المئين وفوق المفصّل. انظر البرهان في علوم القرآن: 245/1 للزّركشي.

(4) أخرجه الدارمي في سننه: 539/2، والطبراني في الكبير: 129/9، والبيهقي في شعب الإيمان: 488/2.

(5) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 27/2 و36 و100، والترمذي في كتاب: التفسير ، باب: سورة إذا الشمس كوّرت: 403/5، رقم «3333»، وصحّحه الشيخ الألبانيّ في سلسلة الأحاديث الصّحيحة: 3/69-70، رقم «1081».

(6) صحّحه الشيخ الألبانيّ في سلسلة الأحاديث الصّحيحة: 3/69-70، رقم «1081»، كما صحّحه الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على مسند الإمام أحمد: 20/7.

(7) مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع: 78.

(8) انظر تفسير غريب القرآن: 516 لابن قتيبة، وتفسير الطبري: 73/3، وتفسير المشكل لمكي: 377، وتفسير القرطبي: 235/19، ولسان العرب : 378/7 «كشط».

(9) انظر النكت في إعجاز القرآن: 102.

(10) تلخيص البيان في مجازات القرآن: 358.

(11) انظر في قراءاتها: علل القراءات : 752/2.

(12) انظر البحر المحيط: 436/8، والشواذ : 179.

(13) الدُّرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون: 709/10.

(14) تفسير مجاهد: 707.

(15) درّة التنزيل وغرة التأويل: 520-521، وانظر: البرهان في متشابه القرآن: 357، وملاك التأويل: 1137/2، وكشف المعاني : 374، وفتح الرحمن : 599.

(16) انظر ملاك التأويل : 1138/2.

(17) انظر لسان العرب، مادة «بعث».

(18) المفردات في غريب القرآن: 53.

(19) تتمة أضواء البيان: 564/5.

(20) هذه هي تسمية القدماء، وقد درج كثير من المتأخرين على تسميته بالمبني للمجهول، وهي تسميةٌ خلاف الأولى والأفضل؛ إذ كيف يكون مجهولاً وهو الخالق سبحانه وتعالى، عدا أنّ الجهل غرض من الأغراض التي من أجلها يُبنى الفعل على هذه الصورة فليس من الدِّقة تعميمه في جميع الحالات.

(21) التفسير البيانيّ للقرآن الكريم: 116/1، ط 7 ، دار المعارف بالقاهرة

(22) المثل السائر: 198/2.

(23) حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي: 152/4.

(24) التعريفات: 200، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، 1416هـ ، عالم الكتب بيروت.

(25) انظر مراقي المجد لآيات السعد: 953/2.

(26) انظر دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب: 342.

(27) روح المعاني: 8/14، و57/30، وانظر مفاتيح الغيب: 241/16.

(28) صدر بيت نُسب للهذلي، وعجزه: (كأنّ أثوابه مجّت بفرصاد). انظر: الكتاب: 224/4 لسيبويه، ولسان العرب: (مادة: قدد، أسن)، وتاج العروس : (مادة: قدد)، وقيل : البيت لعبيد بن الأبرص في ديوانه: 71.

(29) المقانب : جمع «مِقنب» وهي جماعة الخيل ما بين الثلاثين إلى الأربعين وقيل: زهاء ثلاثمائة . انظر الصحاح ولسان العرب : مادة : قنب .

(30) تفسير الكشاف: 710/4.

(31) انظر الصفوة في معاني شعر المتنبي وشرحه : 272/2.

(32) الانتصاف فيما تضمّنه الكشّاف من الاعتزال: 710/4 «مطبوع بحاشية تفسير الكشاف».

(33) تفسير أبي السعود 117/9.

(34) تفسير أبي السعود 117/9.

(35) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 1952.

(36) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: 427/9.

(37) الإعجاز البياني: 67 د. محمد الخضري.

(38) انظر: درة التنزيل وغرة التأويل: 1338/3 وما بعدها .

(39) البرهان في توجيه متشابه القرآن: 246.

(40) انظر فتح الرحمن شرح ما يلتبس من القرآن: 324.

(41) ملاك التأويل: 1139/2.

(42) ملاك التأويل: 1139/2.

(43) معترك الأقران: 340/1.

(44) انظر النهر الماد «بحاشية البحر المحيط»: 435/8، وحاشية زاده: 630/4، وحاشية القنوي تكملة الجزء السابع: 60، وتفسير التحرير والتنوير: 174/30.

(45) الكشاف : 715/4.

(46) تفسير البيضاوي: 575/2.

(47) تفسير القرآن العظيم: 510/4.

(48) شأن الدعاء: 71 لأبي سليمان الخطابي.

(49) التبيان في أيمان القرآن : 328.

(50) قرأ بها عاصم وحمزة والكسائي. انظر حجة القراءات: 752.

(51) تفسير غريب القرآن: 518.

(52) انظر حجة القراءات: 753.

(53) قرأ بها الباقون. انظر حجة القراءات: 753.

(54) معاني القرآن: 244/3.

(55) تفسير أسماء الله الحسنى: 37 للزَّجاج .

(56) انظر تفسير ابن أبي حاتم: 3408/10، ولباب النقول في أسباب النزول: 288 للسيوطي.

(57) شرح كلا وبلى ونعم والوقف على كل واحد منهن في كتاب الله عزّ وجلّ : 23 . تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، دار المأمون للتراث دمشق ، ط 1، 1398هـ

(58) دراسات منهجية في علم البديع : 67-68 «بتصرف يسير»، دار خفاجي للطباعة والنشر ، ط 1، 1994م .

(59) مراقي المجد لآيات السعد: 954/2.

(60) المفردات: 115 «برّ»، تحقيق: صفوان داودي، ط 3، 1423هـ، دار القلم، دمشق، وانظر : بصائر ذوي التمييز: 213/2 «برّ» للفيروز آبادي، والبرهان في علوم القرآن: 22/4 للزّركشي، والإتقان : 302/2 للسيوطي ، وعقب الزركشي على كلام الراغب بقوله: «وهذا بناء على الرواية في تفضيل الملائكة على البشر" ، وهي من المسائل التي اختلف فيها العلماء ، ولا يتوقف عليها أصل من أصول العقائد . انظر كتاب شرح الطحاوية 114، وذكر الألوسي توجيهين آخرين للفرق بين الجمعين انظر روح المعاني: 43/30.

(61) معاني الأبنية في العربية: 142-143.

(62) الإكسير في علم التفسير: 342.

(63) انظر مُقدّمة تفسير ابن النَّقيب: 476، وهذا الفنُّ مأخوذٌ من ترصيع العِقد ، وذلك بأن يكون في أحد جانبي العقد من الآلئ مثل ما في الجانب الآخر . انظر الصناعتين: 390، والعمدة : 26/2، وتحرير التحبير : 302.

(64) انظر المثل السَّائر : 278/1.

(65) انظر الكشاف : 238/1.

(66) دلالات التراكيب: 180، وقال د محمد أبو موسى: «لا ننكر أن الزمخشري يصرف دلالة هذا التركيب عن الاختصاص تشيعا لعقيدته ، وإنما ننكر أنه من أكثر الناس أخذا بالاختصاص في مثله» البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري : 334.

(67) فتوح الغيب: 330/16، وانظر 186/3، وانظر التبيان في البيان : 183/1.

(68) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: 167/1، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار الفكر .

(69) انظر: أساليب الاستفهام في القرآن : 497، ولغة القرآن الكريم: 285.

(70) التبيان في أيمان القرآن: 68.

(71) عناية القاضي وكفاية الراضي : 437/9.

(72) الجامع لأحكام القرآن: 243/20.

(73) التفسير البياني للقرآن الكريم : 176/2، دار المعارف، ط 5، 1338هـ ، القاهرة.

(74) انظر بديع القرآن: 151، لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: د. حفني شرف ، ط 2، دار نهضة مصر .

(75) تأويل مشكل القرآن: 235.

(76) انظر المطول: 292-293، ومراقي المجد لآيات السعد: 954/2.

(77) قرأ بها الباقون. انظر حجة القراءات: 754.

(78) قرأ بها ابن كثير وأبو عمرو. انظر حجة القراءات: 753.

الانسجام النصي في الخطاب القرآني: آلياته وكيفية اشتغاله
مقاربة تركيبية دلالية

محمد الغريسي(*)

تمهيـــد:

حظي مفهوم الانسجام بأهمية كبرى لدى علماء لسانيات النص، حيث اعتبروه خاصية دلالية للنص أو الخطاب، انطلاقا من أن فهم كل جملة مكونة للنص لا يتحقق إلا من خلال علاقتها بما يفهم من الجمل الأخرى.

وإذا تأملنا في النص القرآني نلاحظ أنه نص منسجم، تترابط آياته وتراكيبه وألفاظه ويتعلق بعضها ببعض، مما يجعله كالكلمة الواحدة؛ لكونه يزخر بالعديد من الآليات والأدوات اللسانية التي تجعل أجزاءه متماسكة ومنسجمة مشكلة بذلك كلا موحدا.

والأدوات التي تحقق الانسجام في النص القرآني كثيرة ومتنوعة؛ فهناك الضمائر، أسماء الموصول، أسماء الإشارة، حروف العطف.... إلخ.

يسعى هذا المقال إلى إبراز الكيفية التي يتحقق بها الانسجام النصي في الخطاب القرآني، على المستوى السطحي من جهة، من

(*) الكلية متعددة التخصصات بالرشيدية - جامعة مولاي إسماعيل - المغرب.

خلال رصد العلاقات التركيبية التي تربط بين جمل النص ، وعلى المستوى الدلالي العميق، ،من خلال مقاربة أنواع العلاقات الدلالية التي تسهم في تحقيق تماسك النص من جهة ثانية.

وتوخيا للإيجاز ،سنخصص الحديث في هذا العمل عن إسهام الضمائر العائدة وأسماء الإشارة في تحقيق الانسجام التركيبي والدلالي في النص القرآني، حيث إن الضمائر العائدة وأسماء الإشارة تملك القدرة على صنع جسور كبرى للتواصل بين أجزاء النص المتباعدة، وهذا ما يظهر أهميتها في الربط النصي،بل في صنع الانسجام التركيبي والدلالي داخل النص القرآني.

1: إسهام العائدية الضميرية في تحقيق الانسجام التركيبي والدلالي في الخطاب القرآني:

يمثل الربط بين الكلمات في النص القرآني أهم أسس النظام التركيبي للجملة القرآنية، بل يستحيل فهم المعاني والدلالات الواردة في النص القرآني دون وجود هذا الترابط بين أجزائه، سواء تعلق الأمر بجملة من الجمل القرآنية أو نص من النصوص، حيث لابد أن يتوافر الترابط بين أجزاء الجمل المشكلة للنص القرآني حتى يمكن أن تؤدي وحداته مجتمعة ومترابطة معنى كليا.

1-1: الضمائر العائدة في النص القرآني: خصائصها التركيبية والدلالية:

إن الربط بين أجزاء النص القرآني قد يتحقق بوسائل عديدة منها الضمائر أو أسماء الموصول أو أسماء الإشارة، إلخ.

سنخصص الحديث في هذا المحور عن الضمير العائد ،وهو ضمير يتصل بالكلمة، ويحظى بأهمية كبرى في تركيب الجملة العربية بصفة عامة والجملة القرآنية بصفة خاصة. وسمي عائدا لكونه يعود على مرجع سابق أو لاحق[1]، ولعل هذا ما جعل شومسكي يعتبر الضمائر

العائدة مربوطة أو معلقة[2] (bonndanaphora). لكون محتواها ومدلولها لا يتحدد إلا بعودتها إلى ما تحيل عليه.

ونطلق على العلاقة التي تربط بين الضمير العائد ومرجعه العائدية الضميرية، وهي عبارة عن علاقة تركيبية دلالية بين الضمير وما يحيل عليه (مرجع)، وهذا يعني أن العائدية الضميرية تتكون من لفظ محيل (ضمير عائد) ومحال إليه (مرجع).

إن الضمير العائد رابط من الروابط يؤدي دورا مهما في تماسك النص واتساقه، فإذا كان النص القرآني نسيجا من الكلمات يترابط بعضها ببعض فإن الضمير العائد يمثل عنصرا من العناصر التي تساهم في هذا التماسك من خلال الربط بين السابق واللاحق ، فكل الجمل التي يربطها ضمير من الضمائر تكون نصا من النصوص ؛ حيث يربط الضمير العائد السابق باللاحق ؛سواء كان الضمير محققا معجميا (بارزا) نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾[3].

إذ نلاحظ في هذه الآية أن الضمير العائد «ها» في الجملة الثانية يحيل على كلمة «ورقة» في الجملة الأولى ، مما يجعل الجملتين متسقتين مترابطتين. والارتباط ينطلق من الجملة الثانية المحتوية على الضمير العائد «ها» الذي لا يفهم معناه إلا بعودته إلى مفسره ومزيل إبهامه «ورقة».

وقد يكون الضمير العائد غير محقق معجميا (مستترا) كما في قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ ﴾[4].

حيث إن الضمير المستتر في «يسعى» أسهم في ربط الجملة الثانية بما قبلها مما جعل الجملتين يشكلان نصا واحدا.

وقد صيغت العديد من المبادئ والقيود التي تضبط الضمير العائد بمرجعه؛ فقد اعتمد النحاة على قاعدة نحوية شهيرة لتحديد مرجع

الضمير ؛خاصة عندما يكون المرجع متعددا، وهي أن يعود الضمير على أقرب مذكور، أو ما يسميه سيبويه بقيد الأقرب[5]، ويعادل هذا المبدأ في اللسانيات الحديثة مبدأ المسافة الدنيا[6] (Minimal distance principale) ويشترط هذا المبدأ في مراقب العائد أن يكون العنصر الأقرب إليه. وهو ما يعبر عنه الفاسي الفهري بمبدأ القرب ويصوغه كالتالي: «سابق المربوط هو السابق الأقرب»[7] ويسمى هذا القيد في البرنامج الأدنوي بالربط الأدنى[8] (minimal binding).

إن العائدية الضميرية يمكن أن تكون قبلية أو بعدية؛ فهي تكون قبلية حين يعود الضمير مثلا على مفسر سبق التلفظ به، وهي أكثر استعمالا في الخطاب القرآني، وقد تكون بعدية وهي التي يعود فيها الضمير على اللاحق، أي على عنصر مذكور بعدها في النص ولاحق عليها[9]، فقد يتأخر مرجع الضمير أو مفسره لأسباب دلالية تداولية تتمثل في التشويق بذلك المفسر أو المرجع ؛بأن يذكروا أولا شيئا مبهما، حتى تتشوق نفس السامع إلى العثور على المراد به ثم يفسروه فيكون أوقع في النفس، يقول ابن يعيش «وهذا إنما يفعلونه عند إرادة تعظيم الأمر مبهما أولا ثم ذكروه مفصلا ثانيا»[10].

وقد وردت أمثلة عديدة من هذا النوع منها قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[11]، حيث يحيل الضمير «ها» على المحتوى الدلالي المفهوم من الكلام بعده، وهو أن العمى الحقيقي إنما هو عمى القلوب، وليس عمى الأبصار.

1-2: دور العائدية الضميرية في تماسك النص القرآني:

لا يقف دور الضمير العائد في الربط التركيبي بين الجمل المشكلة للنص فقط، بل يؤدي وظيفة دلالية ؛ ذلك أن إعادة الضمير إلى مرجعه من أهم المهام التي يقوم بها مفسر النص القرآني لأنها تزيل عنه

اللبس وتحدد دلالته . فمن الخصائص التركيبية والدلالية للضمائر العائدة أنها ضمائر لا تفهم إلا بالتفطن إلى صلتها بما تعود عليه. وهذا المحال عليه هو الذي يعطيها مدلولها ويشبع دلالتها.

في هذه الفقرة سنبين دور العائدية الضميرية في تماسك أجزاء النص، ونشير إلى أن دور العائدية الضميرية في التماسك النصي قد يكون على مستوى الآية الواحدة، وقد يتحقق على مستوى الآيتين. ولتوضيح ذلك ننطلق من قوله تعالى:

1 – ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ ﴾[12].

نلاحظ من خلال هذا المثال ترابطا داخليا على مستوى الآية الواحدة حيث تم الربط بين (مَن) التي تشير إلى (الناس عامة)، وبين الضمير المتصل، وهي مرجعية داخلية قبلية. كما نلاحظ أيضا ترابطا داخليا على مستوى الآيتين من خلال الربط بين (مَن) في الآية الأولى والضمير المنفصل (هو) في الآية الثانية مما جعل الآيتين متماسكتين إلى درجة يصعب الفصل بينهما.

وينطبق التحليل السابق نفسه على قوله تعالى :

2 – ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ ﴾[13].

ولنتأمل قوله تعالى:

3 – ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ ﴾[14].

تمثل هذه الآيات نصا بسيطا يتشكل من جمل مترابطة ومتسقة فيما بينها بواسطة روابط تركيبية، كالفاء السببية المتصلة بالفعل «اختلط» التي ربطت بين هذه الجملة «اختلط» والجملة قبلها «أنزلناه» ربطا منطقيا. كما تضمنت هذه الآية – النص – روابط عائدية إحالية، على رأسها الضمير العائد المتصل بالفعل «أنزلناه» والضمير المتصل

بحرف الجر «به». وهي عناصر عائدية لا يفهم معناها إلا بعودتها إلى ما تحيل عليه في الجملة السابقة. أي إلا إذا ربط الضمير العائد بمفسره «الماء» الوارد في الجملة الأولى. مما جعل هذه الجمل مترابطة ومتماسكة، تشكل وحدة منسجمة يعبر عنها بالنص.

إن الضمائر العائدة بواسطتها يتم توليد علاقات بين جمل سابقة وأخرى لاحقة، لننظر في قوله تعالى أيضا:

4 - ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾[15].

نلاحظ في هذه الآية أن الضمير العائد «ها» في الجملة الثانية يحيل على كلمة «ورقة» في الجملة الأولى، مما يجعل الجملتين متسقتين مترابطتين. والارتباط ينطلق من الجملة الثانية المحتوية على الضمير العائد «ها» الذي لا يفهم معناه إلا بعودته إلى مفسره ومزيل إبهامه «ورقة» وهذا يعني أن العائدية الضميرية تساهم في خلق وحدة أو نص متكون من جملتين مترابطتين ارتباطا وثيقا، يتولد عنه ما يسمى بالنص أو جزء من النص.

يتضح مما سبق، أن العائدية الضميرية تساهم بشكل فعال في اتساق أجزاء النص القرآني. وذلك باستحضار عنصر متقدم في خطاب سابق، أو استحضار مجموع خطاب في علاقته بخطاب لاحق.

2: العائدية الإشارية ودورها في الربط بين أجزاء النص القرآني:

2-1: في مفهوم الإشارة:

أسماء الإشارة أسماء وضعت لمسمى يشار بها إليه مبهمة لوقوعها على كل شيء معرف، لحضور ما يقع عليه والإشارة إليه[16].

ومفهوم الإشارة مفهوم لساني يجمع كل العناصر اللغوية التي تحيل مباشرة على المقام من حيث وجود الذات المتكلمة أو الزمن أو المكان. ومنها: هناك، ذلك، هذا... إلخ.

وهذه العناصر تلتقي في مفهوم التعيين أو توجيه الانتباه إلى موضوعها بالإشارة إليه[17].

وتتعلق دلالة هذه العناصر بالمقام الإشاري، لأنها غير ذات معنى، ما لم يتعين ما تشير إليه، فهي أشكال فارغة في المعجم الذي يمثل المقام الصفر ما لم تربط بما تحيل عليه.

2-2: نحو علاقة تبادل بين الضمير واسم الإشارة:

هناك من النحاة من وسع مدلول الضمير ليشمل الإشارة، في هذه الفقرة ،وقبل توضيح دور العائدية الإشارية في التماسك النصي، سنبين أن هناك علاقة تبادل تركيبية دلالية بين الضمير واسم الإشارة. وسيتضح أن اسم الإشارة يجري مجرى الضمير مما يعطي لاسم الإشارة بعدا ضميريا. ذلك ما توضحه الأمثلة التالية:

1 - ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾[18].

2 - ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾[19].

3 - ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾[20].

4 - هو زيد قائم.

5 - هم الجنود خرجوا للمعركة.

6 - هي الحياة أتعبتنا.

نلاحظ أن الضمير في هذه الأمثلة يمكن تعويضه باسم الإشارة على الشكل التالي :

1. أ - بل هذا قرآن مجيد.

2. أ - كلا إن هذه تذكرة.

3. أ – ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾.

4. أ – هذا زيد قائم .

5. أ – هولاء الجنود خرجوا للمعركة.

6. أ – هذه الحياة أتعبتنا.

يتبين من خلال هذه الأمثلة أن هناك علاقة تبادل تركيبية ودلالية بين الضمير واسم الإشارة. وقد تنبه سبويه[21] الى هذه العلاقة التبادلية سابقا حيث يقول: «وقد يكون هذا وصواحبه بمنزلة هو. تقول: هذا عبدالله وقد تقول: هو عبدالله».

وبالإضافة إلى علاقة التبادل بين الضمير واسم الإشارة ، هناك ما يوحد بينهما من حيث ما يلي:

- من حيث المرجعية، ذلك أن اسم الإشارة يحيل، شأنه شأن الضمير العادي، على اسم سابق. وفي هذه الحالة نكون أمام مرجعية قبلية وهذا ما يوضحه المثال التالي:

7 – **ما أبعد العيب والنقصان عن شرفي أنا الثريا وذان الشيب والهرم**

يرى العكبري[22] «أن (ذان) إشارة إلى العيب والنقصان». وهي مرجعية قبلية.

كما قد تكون مرجعية الإشارة بعدية، شأنها شأن الضمير، كما يتضح من قوله تعالى:

8 – ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ﴾[23].

ففي هذا المثال يعود اسم الإشارة على اسم لاحق هو: (البيت)، وهذا ما نلاحظه أيضا في قوله تعالى:

9 – ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ﴾[24].

نستنتج بناء على الأمثلة السابقة ما يلي:

- إن هناك علاقة تبادل تركيبية ودلالية بين الضمير واسم الإشارة، حيث يحل أحدهما محل الآخر.
- إن أسماء الإشارة تقوم بالوظيفة نفسها التي تقوم بها الضمائر العائدة من حيث الإشارة والمرجعية والربط. فالإشارة قد تكون إلى سابق أو لاحق كما يقع مع العائدية الضميرية.

ويبقى أن نبين كيف تساهم العائدية الإشارية أيضا في التماسك النصي وهذا ما سنوضحه في الفقرة الموالية.

2-3: العائدية الإشارية ودورها في التماسك النصي:

تعد العائدية الإشارية وسيلة من وسائل الانسجام النصي، وهي أنواع في النص القرآني ؛منها ما يدل على المكان (هنا وهناك)، ومنها ما يدل على البعد (ذلك وتلك، ومنها ما يدل على القرب، وهذه الأدوات تقوم بالربط القبلي والبعدي، ومن ثم تسهم في الاتساق والانسجام النصي، إذ لا يخفى الدور الذي تقوم به العائدية الإشارية في ربط أجزاء خطاب معين. وحتى نخرج من حيز التنظير لننتقل إلى حيز التطبيق ولنتأمل قوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ ﴾[25].

العائدية في هذه الآية تتكون من عناصر إشارية معجمية عديدة: السماء، شراب .. وعنصر إشاري عائدي واحد فقط نصي هو: (ذلك)، حيث ورد هذا الأخير اختزالا للكلام واقتصادا للجهد واجتنابا للتكرار، حيث عوض ملفوظات معجمية عديدة.

وقد اهتم المفسرون أيضا بدور أسماء الإشارة وربطها بما تحيل عليه في النص القرآني، وهذا ما سنبينه من خلال الأمثلة القرآنية الآتية:

لننطلق من قوله تعالى:

1 - ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[26].

يرى الزمخشري أن: «ذلك إشارة إلى إحياء القتيل أو إلى جميع ما تقدم من الآيات المعدودة»[27].

ويقدم الزمخشري احتمالين لاسم الإشارة (ذلك):فقد يحيل على (إحياء القتيل) فقط. وقد يحيل على الآيات المعدودات .ففي الاحتمال الأول نكون أمام إحالة عنصر إلى عنصر. وفي الاحتمال الثاني نكون أمام الإحالة إلى خطاب مكون من عدة آيات تتمحور حول ذبح البقرة . ولنتأمل في قوله تعالى:

2 - ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾﴾[28].

يتضح في هذا النص أن اسم الإشارة (ذلك) يشير إلى النعم المذكورة كلها سابقا، حيث يحيل على نص بكامله ، يتضمن جملا عديدة بواسطتها تم الربط. ومدلول اسم الإشارة (ذلك) في هذه الآية رهين باستحضار كل الجمل السابقة عليها، مما يجعلها تساهم في الربط بين السابق واللاحق شانها شأن العائدية الضميرية.

ولنتأمل قوله تعالى :

3 - ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَٰفِرِينَ ﴿١٣٠﴾ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾[29].

تم الربط في هذا المثال بين دلالة الآيتين بواسطة اسم الإشارة (ذلك). فالله تعالى لا يهلك الناس دون أن يرسل إليهم رسلا مبشرين

ومنذرين. فإذا كذبوهم حق عليهم العذاب. وبمعنى آخر فإن الآية الثانية تبين سبب الهلاك وهو تكذيبهم للرسل عليهم الصلاة والسلام. وقد تم الربط بين الآيتين بواسطة (ذلك) ربط سابق بلاحق، مما جعل الآيتين تشكلان وحدة متماسكة.

وربما كان ابن عاشور المفسر الوحيد الذي التفت إلى نوع آخر من الإشارة يطلق عليها الإشارة المقامية،أو ما يمكن التعبير عنه بالإحالة التداولية، أي أن العنصر المحال عليه يكون حاضرا في الخطاب بالقوة، وليس بالفعل كما يظهر من قوله تعالى:

4 - ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾[30].

فقد فسر ابن عاشور هذه الإشارة (ذلك) بقوله: «وعلى الأظهر تكون الإشارة إلى القرآن المعروف لديهم يومئذ، واسم الإشارة مبتدأ و (الكتاب) بدل وخبرهما بعده»[31].

إن استخلاص ابن عاشور لما يشير إليه (ذلك) جعله يعتمد على قرينتين: نحوية، وهي اعتبار الكتاب بدلا من اسم الإشارة، وتداولية تجسدها إشارته أن المشار إليه معروف لديهم يومئذ. إذ المشار إليه حاضر في أذهان المخاطبين، أي معرفتهم للعالم رغم غيابه تصريحا

خاتمـــة:

للعائدية الضميرية أثر بارز في تعزيز بنية التتابع الدلالي في النص القرآني ، إذ تقوم بربط السابق باللاحق تركيبا ودلالة ، كما أن العائدية الإشارية تساهم في التماسك النصي شأنها شأن العائدية الضميرية.

إن الضمائر العائدة تقوم بدور هام في إحكام بنية النص القرآني وتماسكها،بل تعد الوسيلة الأكثر قوة وفعالية في تحقيق الانسجام التركيبي بين الجمل المشكلة للآيات من جهة ،كما تساهم في صنع التماسك الدلالي للنص القرآني من جهة ثانية .

وتحظى أسماء الإشارة بالقيمة التركيبية والدلالية نفسها، حيث تعمل على تحقيق التآلف والانسجام التركيبي والدلالي ليس على مستوى الآيات فحسب ، بل على امتداد النص بأكمله.

إن العائدية الضميرية والاشارية تتشكل من شبكة من العلاقات الاحالية بين العناصر المتباعدة في فضاء النص، وينتج عن هذا الانسجام والائتلاف بين الأجزاء المتقاربة والأجزاء المتباعدة بنية متداخلة.

إن الضمائر وأسماء الموصول وأسماء الإشارة تملك القدرة على صنع جسور كبرى للتواصل بين أجزاء النص المتباعدة، وهذا ما يظهر أهميتها في الربط النصي ،بل في صنع الانسجام التركيبي والدلالي داخل النص القرآني.

الهوامش

(1) للتفاصيل أكثر حول خصائص الضمير العائد انظر: الدكتور محمد الغريسي، اللسانيات العربية والإضمار دراسة تركيبية دلالية، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2014م.

(2) مازن الوعر: النحو الكلي ومسائل بلا حلول، مجلة علامات، 472 محرم 1424م، ص171.

(3) الأنعام، آية 59.

(4) ياسين، آية 20.

(5) سيبويه، الكتاب، ص 23.

(6) اقترح هذا المبدأ روزنبوم (1967م) انظر: اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال للنشر 1985م، ج 2، ص 131.

(7) انظر الفاسي الفهري: اللسانيات واللغة العربية، ج 2، ص 131.

(8) عن هذا البرنامج انظر: الفاسي الفهري، عبدالقادر، المقارنة والتخطيط في البحث اللساني العربي، 1994م، دار توبقال للنشر،، ط 1، ص 2-20، وانظر أيضاً تشومسكي 1991م.

(9) محمد خطابي، لسانيات النص، ص 17.

(10) ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، بدون تاريخ، ج 7، ص28.

(11) الحج، آية 46.

(12) القارعة، آية 6.

(13) القارعة، آية 9.

(14) يونس، آية 24.

(15) الأنعام، آية 59.

(16) انظر الهمع، ج 1، ص 74، وانظر كذلك البسيط في شرح جمل الزجاجي، ج 1، ص308.

(17) Lyons 1987 Semantics، combridge University.. p 37.

(18) البروج، آية 21.

(19) عبس، آية 11.

(20) النساء، آية 2.

(21) الكتاب، ج 2، ص 80.

(22) العكبري: شرح ديوان المتنبي المسمى التبيان، ضبط وتصحيح وفهرسة مصطفى السقا، عبدالحفيظ السلبي، بيروت، ج 3، ص 59.

(23) قريش، آية 2.

(24) المائدة، آية 119.

(25) النحل، آية 10-11.

(26) البروج، آية 74.

(27) الزمخشري، الكشاف، ج 1، آية 290.

(28) النحل، آية 10-11.

(29) النحل، آية 131-130.

(30) البقرة، آية 1.

الإحالة وتماسك النص
(قصة أصحاب الكهف نموذجاً)

جلال مصطفاوي(*)

لقد أفرز البحث اللساني النصي اهتمامات مركّزة بموضوع التماسك (cohesion) على صعيد الجملة، وعلى صعيد النص، نظرا للدور الكببير الذي يشغله في فهم النص وتأويله، و يتجلى ذلك في كثرة المقترحات أو النماذج التي تنظّر لنسق التماسك و تؤسّس له، (أهمها: نموذج «هاليداي و رقية حسن» - 1976م -، نموذج «دي بوجراند ودرسلر» - 1981م-، نموذج «مايكل أوي» - 1991م -، نموذج «جوناثان فاين» - 1994م - وغيرهم.

وينحلّ التماسك النصي إلى فرعين، وهما: التماسك النحوي (يرتكز على أدوات نحوية مثل الربط بوسائل العطف، الحذف، الاستبدال، الإحالة وغيرها). والتماسك المعجمي (الذي يقوم على أساس ظاهرتين معجميتين وهما التكرار والمصاحبة المعجمية)... ولما كانت الإحالة من أبرز الوسائل التي تحقق التماسك النحوي، فإنني سأحاول من خلال هذا البحث أن ألقي الضوء على مفهومها وآليات اشتغالها داخل النص، من حيث النظرية والإجراء.

(*) المركز الجامعي - عين تموشنت - الجزائر.

1 - مفهوم الإحالة (Reference):

يعدّ ابن رشيق (ت 456هـ) أول من أشار إلى الإحالة باعتبارها مصطلحا لغويا أو نحويا في التراث العربي، حيث يقول في العمدة: «ومن التضمين ما يحيل الشاعر فيه إحالة، ويشير به إشارة، فيأتي به كأنه نظم الأخبار أو شبيه به... فهذا النوع من أبعد التضمينات كلها، وأقلّها وجودا، وذلك نحو قول أبي تمام:

لعمرو مع الرمضاء، والنار تلتظي أرقّ وأخفى منك في ساعة الكرب

أراد البيت المضروب به المثل، وهو:

المستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار[1]

وغنى عن البيان أن «ابن رشيق يستعمل مصطلح (الإحالة) للتمييز بين دلالة التضمين المألوفة التي تعني حضور نص سابق زمنيا في نص لاحق، وبين الإحالة التي تعني إقامة نوع من الترابط اللفظي والدلالي بين نص سابق ونص لاحق، دون حضور النص الأول في صورة التضمين المألوفة»[2].

وقد ظهر أيضا مصطلح الإحالة عند «حازم القرطاجني (ت684هـ)» في كتابه المشهور: (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)، حيث ورد ذكره في هذا المؤلف تسع عشرة مرة في سياقات متعددة، و قد تتبع (زياد صالح الزغبي) بجلياتها ونشأتها التاريخية، وذلك حين يقول: «... وملاحظات الشعراء الأقاصيص والأخبار المستطرفة في أشعارهم ومناسباتهم بين تلك المعاني المتقدمة والمعاني المقاربة لزمان وجودهم، والكائنة فيها التي يبنون عليها أشعارهم مما يحسن في صناعة الشعر. ويجب للشاعر أن يعتمد من ذلك المشهور، الذي هو أوضح في معناه من المعنى الذي يناسب بينه وبينه ويعلقه على طريق التشبيه أو التنظير أو المثل أو غير ذلك. ويسمى ما تسبب إلى ذكره من

القصص المتقدمة المأثورة بذكر قصة أو حال معهودة (الإحالة)، لأن الشاعر يحيل بالمعهود على المأثور»[3].

ولم يرد مصطلح الإحالة بشكل صريح في النحو العربي القديم، وإنما ورد ما يدل على مفهومه، من ذلك قول «الرضي (ت 686هـ)» عن اسم الإشارة: «كل اسم موضوع للدلالة على ما سبق علم المخاطب بكون ذلك الاسم دالا عليه، ومن ثمة لا يحسن أن يخاطب بلسان من الألسنة إلا من سبقت معرفته لذلك اللسان»[4].

وقد عالج علماء لسانيات النص الإحالة باعتبارها وسيلة أساسية من وسائل التماسك النصي (Cohesion) بمسميات متعددة، مثل مصطلحReference (= الإحالة) عند هاليداي ورقية حسن (1976هـ)، ومصطلح pro-forms (= الصيغ الكنائية) والذي قدّمه كل من دي بوجراند و درسلر (1981م) وهو مصطلح عام يشمل: إضمار الاسم، وإضمار الفعل، وإضمار المكمّل. أما براون وسيول فقد عبرا عن هذه الوسيلة بمصطلح: co-reference (= الإحالة المتبادلة)، وقد ظهرت مقابلات عربية لهذا المصطلح منها: المرجعية والإرجاعية والإرجاع (نسبة إلى المرجع reference)، ولكن المصطلح الأكثر تداولا هو مصطلح الإحالة. فما هو المقصود بهذا المصطلح في الدراسات النصية الحديثة؟

الإحالة تقنية تقضي باستعمال كلمة أو عبارة تشير إلى كلمة أخرى أو عبارة أخرى، سابقة أو لاحقة، في النص أو المحادثة، فمعرفة ماهية الإحالة ونوعها متوقفة على معرفة سياق الحال أو الأحداث والمواقف المحيطة بالنص، يقول (جون لاينز): «الإحالة هي العلاقة القائمة بين الأسماء والمسميات»[5]. إن الأدوات التي تحيل داخل النص هي الأدوات التي نعتمد في فهمنا لها، لا على معناها الخاص، بل على إسنادها إلى

شيء آخر «فهي تجبر القارئ على البحث في مكان آخر عن معناها»[6]. والإحالة - يضيف هاليداي ورقية حسن - «علاقة دلالية تشير إلى عملية استرجاع المعنى الإحالي في الخطاب مرة أخرى، وسوف يقع التماسك عبر استمرارية المعنى»[7].

ولا تقوم الإحالة إلا إذا توفر شرط أساس، مفاده أنه يجب أن يكون لكل مضمر، مفسّر مناسب يحكمه،أو عنصر مفترض يكون قابلا للتطابق بطريقة من الطرق. يقول (الأزهر الزناد): «تطلق هذه التسمية - العناصر الإحالية - على قسم من الألفاظ، لا يدلك دلالة مستقلة، بل يعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاء أخرى من الخطاب، فشرط وجودها هو النص، و هي تقوم على مبدأ التماثل بين ما سبق ذكره في مقام ما وبين ما هو مذكور بعد ذلك في مقام آخر»[8].

2 - أهمية الإحالة:

للإحالة دور فعّال في صنع التماسك داخل النص، وبالتالي فهم النص من خلال التنظيم المحكم للعلاقات أو حزم العلاقات التي تربط العناصر الإشارية بالعناصر الإحالية، مما يؤدي إلى تفعيل عنصر الاستمرارية في المحتوى المفهومي للملفوظ، وقد أبرز (الأزهر الزناد) أهمية الإحالة في النص بقوله: «فالنص ذو بداية ومجال وسط قد يطول وقد يقصر، ونهاية، وهي نقاط يمكن التوقف عند أية واحدة منها وفصلها عن غيرها، ولكنها لا يمكن أن تفهم معزولة عنها، فكل مكوّن من مكوناتها يمثل معلما أو نقطة تتقدم بها الأحداث إن كانت حدثا، وتتعدّد بها الذوات إن كانت ذاتا، وهي يمكن العودة إليها عن طريق الإحالة، وبالقياس عليها يجري ترتيب عالم الخطاب وبناء النص بالاستتباع»[9].

ولعله من المفيد أن نعرض لجوانب دور الإحالة ووظيفتها والتي لخّصتها (عزة شبل محمد) وذلك كالآتي:

- وظيفة الإحالة داخل النص أنها تشير إلى ما سبق، والتعويض عنه بالضمير تجنباً للتكرار.
- تحقّق الإحالة الاقتصاد في اللغة إذ تختصر الوحدات الإحالية العناصر الإشارية، وتجنّب مستعملها إعادتها.
- تصنع الإحالات شبكة من العلاقات الإحالية من العناصر المتباعدة في فضاء النص فتجتمع في كل واحد متناغمة.
- تسمح الإحالة لمستخدمي اللغة بحفظ المحتوى مستمرا في المخزون الفعّال دون الحاجة إلى التصريح به مرة أخرى، ومن ثمّ تحقّق الاستمرارية.
- بالإضافة إلى وظيفة أخرى هامة و هي تقديم المعلومات حيث ترتبط الإحالة بتقديم سلسلة من المعلومات الجديدة في شكل جزئي ما يسهم في تنظيم الفكرة الأساسية للنص(10).

إنّ وظائف الإحالات تتفاوت بحسب نوعها، ولمّا كانت الإحالة القبلية: إلى سابق (anaphora) هي أكثر الأشكال تداولا للمرجع، فهي تلعب دورا ملحوظا في صنع التماسك النصي، أما الإحالة البعدية: إلى لاحق (cataphora) فتنصب على القارئ بأن تكثّف اهتمامه وتُحفِّزه على مواصلة القراءة. ويؤكّد هاليداي ورقية حسن على أن: «الإحالة الداخلية فقط هي التي تحقّق الربط في النص، أما الإحالة الخارجية فتسهم في صنع النص، بمعنى أنها تربط النص بسياق الموقف، ولكنها لا تسهم في دمج قطعة بأخرى(11).

3 - أنواع الإحالة:

يقسّم علماء النص الإحالة إلى قسمين وهما:

1 - إحالة داخل النص/ داخل اللغة (أو الإحالة الداخلية):

وهي إحالة على العناصر اللغوية الواردة في الملفوظ، سابقة كانت أو لاحقة، وهي تنقسم إلى عدّة أزواج وهي:

أ - من حيث جهة الإحالة أو اتجاهها:

أ - 1 - إحالة على السابق أو الإحالة بالعودة (anaphora): وهو أن تعود على مفسّر سبق التلفظ به، وتسمى أيضا الإحالة القبلية، وذلك مثل: علي شارك في المسابقة، لكن أحمد لم يشارك فيها. فالضمير «ها» يشير إلى الرجوع إلى المسابقة، وبهذا أبدل الاسم بالضمير... فوظيفة الإحالة القبلية هي الإشارة لما سبق من ناحية، والتعويض عنه بضمير أو بتابع أو بتكرار أو بحذف من ناحية أخرى، وهي بهذا المفهوم عامل أساس من عوامل تحقيق التماسك النصي.

أ - 2 - إحالة على اللاحق وتسمى الإحالة البعدية (cataphora): وهي تعود على عنصر إشاري مذكور بعدها في النص ولاحق عليها «فمن ذلك ضمير الشأن في العربية أو غيره من الأساليب من قبيل:

- من تونس، نقدم إليكم **نشرة الظهيرة** للأنباء، وهذا موجزها.

- **صرّح** ناطق باسم مجلس قيادة الثورة فقال ما يلي...

حيث يحيل المركبان المسطران على نص لاحق عليهما»[12].

ب - من حيث المدى الإحالي (= المدى الفاصل بين العنصر الإحالي ومفسره):

ب - 1 - إحالة ذات مدى قريب: وتعمل في مستوى الجملة الواحدة، حيث تربط العنصر الإحالي الجملي بمفسره المتواجد في الجملة نفسها وبحيث «لا توجد فواصل تركيبية جملية[13] (Barrieres)».

ب - 2 - **إحالة ذات مدى بعيد:** وهي تعمل ما بين الجملة المتصلة أو الجمل المتباعدة في جسد النص فهي «إحالة تتجاوز الفواصل أو الحدود التّركيبية القائمة بين الجمل»[14].

ج - من حيث كم العناصر الإشارية: وتنقسم الإحالة من حيث كمّ المحال عليه إلى قسمين، وهما:

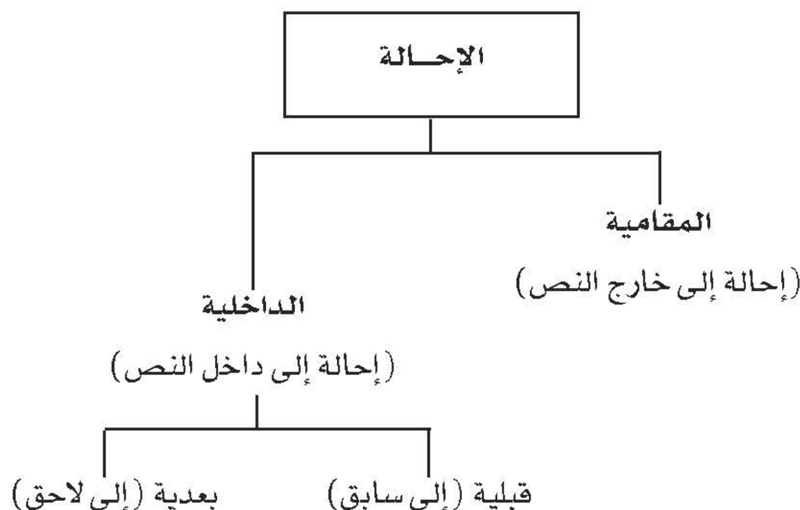
ج - 1 - **إحالة معجمية:** وتتحقق إذا كان العنصر الإشاري يتمثل في وحدة معجمية مفردة يحال عليها، مثل: **للإحالة** دور فعّال في تماسك النص، فـ(هي) تعين القارئ على فهم النص و تأويله.

ج - 2 - **إحالة نصية:** وتحصل إذا كان العنصر الإشاري يتمثل في مقطع أو جزء من نص، يحال عليه بعنصر إحالي نصي، نحو قول الله عزّ وجلّ: ﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [سورة الكهف، الآية 64]. «... وتتميز هذه العناصر الإشارية النصية عن العناصر الإشارية المعجمية بكونها أقل انتشارا»[15].

2 - الإحالة الخارجية/ أو الإحالة المقامية (Exophora):

وهي الإتيان بالضمير مثلاً للدلالة على أمر ما غير مذكور في النص، ولكن السياق من شأنه أن يدلنا عليه، ويسميه (دي بوجراند) «الإضمار لمرجع متصيّد، وهو الإتيان بالضمير للدلالة على أمر ما غير مذكور في النص مطلقا»[16]. ومضمون هذا النوع من الإحالة لا يقلل بأي حال من الأحوال من أهميتها، ألا ترى بأنه من الممكن الانطلاق «من مفهوم الإحالة المقامية لوضع أساس العلبقة بين النص والخارج أو الموقف بعناصره المختلفة... اعتمادا على أن وظيفة اللغة هي التعبير عن المواقف المختلفة بإمكاناتها القادرة على ذلك، على الوجه الذي جعلنا فيه علاقة النص بالموقف علاقة بناء وتفسير... وبعبارة أخرى يمكن القول إن النص بكامله عنصر إحالي إلى الخارج أو الموقف

على الرغم من تسليمنا بكافة العمليات الذهنية في الإنتاج والتحليل التي يخضع لها النص»[17]. ويمكننا تمثيل الإحالة بأنواعها المختلفة بالمخطط الآتي:



4 - بنية الإحالة في النص:

تقوم الإحالة في النص أساسا على مجموعتين ضروريتين من العناصر: مجموعة العناصر الإشارية ومجموعة العناصر الإحالية «... وبين المجموعتين ترابط وثيق ومن هنا يأتي دور الإحالة في الإسهام الفعّال في صناعة الاتساق بين مكونات النص»[18].

أ - العناصر الإشارية:

وهي كل ما يشير إلى ذات أو زمن، إشارة أولية لا تتعلق بإشارة أخرى، سابقة أو لاحقة... فالعنصر الإشاري يمثل معلما (index) لذاته لا يقوم فهمه أو إدراكه على غيره»[19]. إذاً، هذه العناصر مكتفية بذاتها مستغنية عما يفسّرها، وتأتي على وجهين وهما: العناصر

الإشارية العاملة والعناصر الإشارية غير العاملة، فأما الأول فيذكر مرة أولى، ثم يحال عليه بمضمر أو بلفظه مرة أخرى في تضاعيف النص، فهو عامل، لأنه يحكم مكونا أو عددا من المكونات، فهو يفسّرها، وقد سمّى الباحث (عبدالقادر الفاسي الفهري) العنصر الإحالي المرتبط بالعنصر الإشاري العامل بـ «العنصر المراقب (controller) ويسميه النحاة بمفسر الضمير»[20].

وفي الحقيقة هذا القسم من العناصر الإشارية هو الذي يتكفل بتحقيق الترابط والتماسك في النص، أما الثاني فهو عنصر إشاري يذكر مرة واحدة في النص، ولا يحال إليه، فهو غير عامل، لا يحكم مكونا آخر بعده أو قبله باعتماد عامل الإحالة، وبالتالي فهي ليس لها دور فعّال في هندسة العلاقات النحوية في النص، ولكن قد تبني التماسك النصي من الزاوية المعجمية، بدخولها في علاقات متعددة (الترادف - التضاد...) مع باقي العناصر الإشارية.

ب - العناصر الإحالية:

ويسميها الفاسي الفهري بـ «العناصر المراقبة» وهي تلك «الألفاظ التي لا تملك دلالة مستقلة، بل تعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاء أخرى من الخطاب»[21] وهي عناصر مجال إحالتها النص، ولابد لها أن ترتبط بعنصر إشاري يراقبها ويفسرها، سواء من داخل النص أو من خارجه، لأنها مبهمة تحتاج إلى العناصر الإشارية لتزيل إبهامها، وهي «تمثل أدوات الإحالة، ويطلق عليها أشباه الكلمات وهي تلك العناصر الصغيرة التي تستخدم باعتبارها بدائل ولكنها غير مستقلة بذاتها»[22].

والجدير بالذكر أن الضمائر تسيطر على هذه العناصر الإحالية حيث هي «بأنواعها الثلاثة: ضمائر الأشخاص، والضمائر الموصولة،

وضمائر الإشارة من أهم ما يغني عن إعادة الذكر»[23]. بمعنى أنها تغنينا عن إعادة ذكر العنصر الإشاري، وذلك يحقق الاقتصاد في الاستعمال اللغوي،حيث يتعذر أن يعاد ذكره في كل مرة نحتاج فيها إلى ذكره، فالضمائر تقوم بدور الربط بين أجزاء النص.

5 - التحليل النصي لقصة أصحاب الكهف من خلال الإحالة:

تندرج سورة الكهف ضمن طائفة من السور المكية، وتتميز في بنائها على الطابع القصصي غالبا، ومن المعلوم أن الموضوع الغالب على السور المكية يتمثل في العقيدة من حيث بيان أصولها الواضحة وهي الوحي والرسالة والتوحيد والبعث والحساب والجزاء... أما عن سورة الكهف فيتمثل موضوعها في تصحيح العقيدة ومساءلة الفكر والنظر، وإبراز معايير القيم في ظل تعاليم العقيدة، ويتمحور سياق السورة حول هذه المواضيع، بين المقدمة والختام - من منظور سيد قطب - في خمسة أشواط متتالية، تستقل كل قصة من هذه القصص بشوط من الأشواط «ففي أولها تجيء قصة أصحاب الكهف، وبعدها قصة صاحب الجنتين، ثم إشارة إلى قصة آدم وإبليس، وفي وسطها تجيء قصة موسى مع الرجل الصالح، وفي نهايتها قصة ذي القرنين. ومعظم ما يتبقى من آيات السورة هو تعليق أو تعقيب على القصص فيها، وإلى جوار القصص بعض مشاهد القيامة، وبعض مشاهد الحياة، التي تصور فكرة أو معنى على طريقة القرآن في التعبير»[24].

سأقتصر في هذا البحث على رصد الإحالة وبيان دورها النصي في الوحدة الدلالية المتمثلة في قصة أصحاب الكهف والتعقيب عليها وتقع من الآية 9 إلى الآية 31: ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾ إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ

عَدَدًا ﴿١١﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴿١٢﴾ نَّحْنُ نَقُصُّ
عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا
عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ
إِلَٰهًا ۖ لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ
لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍۭ بَيِّنٍ ۖ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا
﴿١٥﴾ وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ فَأْوُۥٓا۟ إِلَى ٱلْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم
مِّن رَّحْمَتِهِۦ وَيُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقًا ﴿١٦﴾ ۞ وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ
عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ
مِّنْهُ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ۗ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ
وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴿١٧﴾ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ۚ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَذَاتَ
ٱلشِّمَالِ ۖ وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ ۚ لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ
فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا ﴿١٨﴾ وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوا۟ بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ
قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُوا۟ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا
لَبِثْتُمْ فَٱبْعَثُوٓا۟ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ
طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا
﴿١٩﴾ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا۟ عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِى مِلَّتِهِمْ وَلَن
تُفْلِحُوٓا۟ إِذًا أَبَدًا ﴿٢٠﴾ وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ
وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ إِذْ يَتَنَٰزَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ ۖ فَقَالُوا۟ ٱبْنُوا۟ عَلَيْهِم بُنْيَٰنًا ۖ
رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ ۚ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا
﴿٢١﴾ سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ
رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ ۖ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا
يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَآءً ظَٰهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا

﴿٢٢﴾ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا ﴿٢٤﴾ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴿٢٥﴾ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا ۖ لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ ۚ مَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴿٢٧﴾ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴿٢٨﴾ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿٣٠﴾ أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ ۚ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٣١﴾﴾.

1 - الإحالة الداخلية:

1-1 - الإحالة الداخلية المعجمية:

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
		كانوا	(9)	إحالة قبلية ذات مدى قريب
		الفتية	(10)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
أصحاب الكهف	(9)	فقالوا – ربنا – آتنا – لنا – أمرنا	(10)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		آذانهم	(11)	// //
		بعثناهم – لبثوا	(12)	// //
		نبأهم – إنهم – فتية – آمنوا – ربهم – زدناهم	(13)	// //
		قلوبهم – قاموا – فقالوا – ربنا – ندعو(نحن) – قلنا	(14)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		قدمنا – اعتزلتموهم – فأووا – اكم – ربكم – لكم – أمركم	(16)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		كهفهم – تقرضهم – وهم	(17)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		وتحسبهم – وهم – نقلبهم – كلبهم – عليهم – منهم – منهم	(18)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
		بعثناهم - ليتساءلوا - بينهم - منهم - لبثتم - قالوا - لبثنا - قالوا - ربكم - لبثتم - فابعثوا - أحدكم - بورقكم - يأتكم - بكم	(19)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		عليكم يرجموكم - يعيدوكم - تفلحوا	(20)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		عليهم - أمرهم - عليهم - ربهم - بهم - أمرهم - عليهم	(21)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		هم (مستتر) - رابعهم - كلبهم - (هم) خمسة - سادسهم - كلبهم - (هم)	(22)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
		سبعة – ثامنهم – كلبهم – عدتهم – ما يعلمهم – فيهم		
		لبثوا – كهفهم – ازدادوا	(25)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		لبثوا	(26)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد

تحليل نتائج الجدول:

ما يلاحظ عن العناصر الإحالية المبيّنة في الجدول أنها متنوّعة ما بين ضمير الغائبين (هم) وواو الجماعة (وا) وضمير المخاطبين (كم) وضمير المتكلم(نا)، وضمير الخطاب للجمع (تم)، والإحالة التكرارية (الفتية) و الضمير المستتر للمتكلمين (نحن)... وكلها تحيل إلى بطل القصة، العنصر الإشاري الرئيسي في القصة القرآنية. ومن خصائص العناصر الإحالية التي أفرزتها بيانات الجدول ما يأتي:

1 – **التنوّع**: فنجد فيها الضمائر البارزة والمستترة، للمخاطب والمتكلم والغائب، وفيها الإحالة التكرارية (الفتية) «ولعل المراد من التكرير تذكير المخاطب بهم بعد مسافة من ذكرهم أول مرة قصد التأكيد»[25].

2 – **وحدة النوع**: حيث إن كل العناصر الإحالية تندرج ضمن الإحالة القبلية والداخلية المعجمية، وهذا أمر وظيفي فعّال فهي جميعها تفسّر وتعرض أحداث العنصر الإشاري الرئيسي في القصة الذي

سبق ذكره في الآية التاسعة وهي الآية الأولى من نص القصة، ثم توزعت العناصر الإحالية في الآيات مرتبطة برباط الإحالة إليه، الأمر الذي أدى إلى التماسك بينه وبينها من جهة، وبينها وبين بعضها بعض من جهة أخرى... «فإذا علمنا أن العناصر الإحالية موزعة على جميع آيات القصة، عرفنا أن الآيات مترابطة بعضها ببعض جميعا، ذلك أنها تحتوي جميعا عناصر تعود على عنصر إشاري واحد»[26].

إنّ هذا التصوّر هو ما دافع عنه «هارفج R. Harweg» في نموذجه النصي القائم على خاصية الإضمار باعتبارها نواة جوهرية في تكوين النص، فغيابها يعني تشتت النص، بل انعدامه «... تعدّ ظاهرة الإضمار بوجه خاص – منذ (هارفج) R.Harweg سنة 1968م – شرطا من الشروط النحوية – التركيبية الأساسية لتماسك النص، فالربط بين الجمل يتحقق ليس آخر الأمر من خلبل أن وسائل لغوية مختلفة (كالأسماء والأفعال) التي تقوم بوظيفة العائد إليه، يحيل إليها في الجمل التالية بعلامات لغوية مطابقة لها في الإحالة... فهذا الاستبدال (الإضمار) يكفل تبعا لقول «هارفج» اتساق سياق النص، أي أن أشكال التسلسل الضميري تلك حسب فكرته الجوهرية هي الوسيلة الحاسمة لتشكيل النص، ومن ثمّ يعرّف النص بأنّه تتابع لوحدات لغوية يشكّله تسلسل ضميري متصل»[27].

ويمكن أن نعتبر بأن هذا التصوّر صحيح، وذلك من خلال إحصاء العناصر الإحالية التي توزّعت على الآيات القرآنية كما يلي:

الآية	عدد العناصر الإحالية	الآية	عدد العناصر الإحالية
9	1	18	7
10	6	19	15
11	1	20	4
12	2	21	7
13	6	22	13
14	6	25	3
16	7	26	1
17	3		

3 – **توزّع الإحالة** إلى نوعين من حيث المسافة بتُ العنصر الإشاري الرئيسي والعناصر الإحالية، فما جاء في الآيتين (9) و(10) إحالة ذات مدى قريب لعدم وجود فاصل من الجمل ما بين العنصر الإشاري والعنصر الإحالي، بينما كل الإحالات المتبقية تندرج ضمن الإحالة ذات المدى البعيد.

4 – والجدير بالملاحظة أيضا **سيطرة ضمير الغائبين** على الإحالة، وواو الجماعة التي تدل في القصة على الغياب، وكلمة فتية أيضا تدل على غياب، لأنّها تنوب عن أصحاب الكهف، وهذا ملائم للسياق الواقعي للقصة، لأنها تقصّ أثر أحداث وقعت لجماعة غائبين.

5 – أما عن **ضميري المخاطبين (كم – تم) والمتكلمين (نحن – نا)** فقد وردت في سياق الحوار والتخاطب، وبالتالي جاءت دالة على الحضور «إذ تكلم الله سبحانه على لسان أبطال القصة في

الموقف الأول: عندما أعلنوا إيمانهم فيما بينهم، أو أمام ملكهم الجبار، ثم آووا إلى الكهف. والموقف الثاني: عندما بعثهم الله ليتساءلوا ويتواصوا فيما بينهم، وضمير الخطاب في المواضع الأربعة للمبالغة في حمل المبعوث على ما أريد منه، والباقون على الاهتمام بالتوصية»(28).

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
		آتنا (أنت) - لدنك - هيّئ (أنت)	(10)	إحالة قبلية ذات مدى قريب
		بربهم	(13)	إحالة قبلية (تكرارية) ذات مدى بعيد
ربنا	(10)	ربنا - رب - دونه	(14)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد (تكرارية)
		دونه	(15)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
ربنا		ربكم - رحمته - يهيّئ (هو)	(16)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
	(10)	ربكم	(19)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		ربهم	(21)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
		ربي	(22)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		ربك - ربي	(24)	// // //
		ربك	(27)	// // //

تكشف القراءة الإحصائية المبدئية لهذا الجدول بأن العنصر الإشاري (ربنا) قد أتبع بسبعة عشر عنصرا إحاليا بأشكال مختلفة على النحو الآتي:

1 - تكرار اللفظ (عشر حالات) «.. وتكرار العنصر الذي يشير إلى نفس الشيء يسمى بالترديد وهو تمثيل للمعنى المقصود»[29].

2 - ضمير الهاء (ثلاث حالات).

3 - ضمير المخاطب المستتر: أنت (حالتان).

4 - كاف الخطاب (حالة واحدة).

5 - الضمير المستتر: هو (حالة واحدة).

ننتقل الآن في بحث العنصر الإشاري المتمثل في لفظ الجلالة (الله)، والذي أتبع بثلاثة عشر عنصرا إحاليا، يُبيّنها الجدول الإحصائي الآتي:

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
		الله	(16)	إحالة قبلية ذات مدى قريب (تكرار)
		الله – الله	(16)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد (تكرار)
لفظ الجلالة (الله)	(15)	يضلل (هو)	(17)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		الله	(21)	// //
		الله	(24)	// //
		الله - له - بِه - أسمع (به) (دونِه) - ولا يشرك (هو) - حكمِه	(26)	// //

من خلال الجدول يتبين أن طبيعة الإحالة إلى لفظ الجلالة (الله) كانت عن طريق التكرار في ست مرات، وعن طريق الضمير الظاهر الهاء في خمس مرات، وعن طريق الضمير المستتر (هو) في مرتين... وتعتبر الإحالة التكرارية الأولى، التي ربطت الآيتين (15-16) من نوع الإحالة ذات المدى القريب لانعدام المسافة الجملية بينهما، في حين تندرج بقية الإحالات في نوع الإحالة ذات المدى البعيد.

- جدول العنصر الإشاري العامل: قومنا

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
		هؤلاء	(15)	إحالة بعدية ذات مدى قريب
		اتخذوا – يأتون	(15)	إحالة قبلية ذات مدى قريب
قومنا	(15)	اعتزلتموهم – يعبدون	(16)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد
		إنهم – يظهروا – يرجموكم	(19)	// //
		يعيدوكم – ملتهم	(24)	// //

من خلال الجدول يتبين أن طبيعة الإحالة إلى لفظ الجلالة (الله) كانت في الأولى عن طريق اسم الإشارة (هؤلاء) الذي يحيل إلى قوم الفتية، وهي من نوع الإحالة البعدية ذات المدى القريب لقرب المسافة. وفي الثانية عن طريق واو الجماعة حيث وردت ست مرات، وفي الثالثة عن طريق ضمير الغائبين (هم) حيث وردت ثلاث مرات.

ويشير فريد عوض حيدر أن الإحالة في خطاب الفتية «هي في أذهانهم، على قومهم الذين فرّوا منهم بدينهم ظنّا منهم أنهم لبثوا يوما أو بعض يوم، وأن مدينتهم التي فرّوا منها، كما هي وأن أهلها مازالوا على عبادتهم لآلهة الملك الجبار الذي فرّروا من بطشه، قبل أن يستيقظوا من لبثهم»[30].

الإحالة على لفظ الناس، وهو محذوف في قول الله عزّوجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعۡثَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ لِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيۡبَ فِيهَآ إِذۡ يَتَنَٰزَعُونَ

بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُواْ ٱبْنُواْ عَلَيْهِم بُنْيَٰنًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا [سورة الكهف، الآية 21]. فالعنصر الإشاري المحذوف في هذه الآية هو «مفعول أعثرنا الأول، لقصد العموم أي وكذلك أطلعنا الناس عليهم»(31).

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
لفظ الناس (وهو محذوف)	(21)	ليعلموا - يتنازعون - بينهم	(21)	إحالة بعدية ذات مدى قريب
		- فقالوا - ابنوا اتخذوا - يأتون	(21)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد

من خلال الجدول يتبين أن الإحالة إلى لفظ الناس المحذوف كانت عن طريق ضمير واو الجماعة في أربع مرات، والضمير (هم) في مرة واحدة، فمجموع الإحالات خمس. والإحالتان الأولى والثانية ذات مدى قريب، أما الإحالات المتبقية فذات مدى بعيد، لكن بمسافة جملة واحدة فقط.

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
كلبهم	(18)	ذراعيه	(18)	إحالة بعدية ذات مدى قريب
		كلبهم - كلبهم - كلبهم	(21)	إحالة قبلية ذات مدى بعيد (تكرار)

من خلال الجدول يتبين أن الإحالة إلى لفظ (كلبهم) كانت عن طريق ضمير الغائب المفرد (الهاء) مرة واحدة فقط ذات مدى قريب، وعن طريق تكرار اللفظ ثلاث مرات كلّها ذات مدى بعيد.

نوع الإحالة	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	العنصر الإشاري العامل
إحالة بعدية ذات مدى قريب	(19)	فلينظر (هو)	(19)	أحدكم
إحالة قبلية ذات مدى بعيد	(19)	يأتكم (هو) - يتلطف (هو) - يشعرنّ (هو)		

لفظ (أحدكم) يدل على واحد من الفتية، غير متعيّن، وقيل إن اسمه (يلميخا) «... فلما قضوا صلاتهم كما كانوا يفعلون، قالوا ليلميخا، وكان هو صاحب نفقتهم، الذي كان يبتاع لهم طعامهم وشرابهم من المدينة...»[32]، وقد تمت الإحالة عليه عن طريق الضمير المستتر للغائب المفرد في أربع مرات في الآية نفسها (19) لكن الإحالة الأولى كانت ذات مدى قريب في حين كانت الإحالات المتبقية ذات مدى بعيد.

نوع الإحالة	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	العنصر الإشاري العامل
إحالة بعدية ذات مدى قريب	(17)	طلعت (هي) - تزاور (هي)	(17)	الشمس
		- غربت (هي) - تقرضهم (هي)		

لفظ (الشمس) عنصر إشاري عمل في أربعة عناصر إحالية ترجمها ضمير المفردة الغائبة (هي) وهي كلها من نمط الإحالة القبلية ذات المدى القريب.

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
أيّ الحزبين	(16)	أحصى (هو) فقالوا – الذين غلبوا	(16) (21)	إحالة قبلية قريبة إحالة قبلية بعيدة

فالعنصر الإشاري (أيّ الحزبين) قد عمل في ثلاثة عناصر إحالية وهي: الضمير المستتر (هو) في «أحصى» وواو الجماعة في «فقالوا» واسم الموصول مع صلته في «الذين غلبوا». والأولى وردت ذات مدى قريب أما الثانية والثالثة فذات مدى بعيد، وكلها من نوع الإحالة القبلية.

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
آلهة	(15)	عليهم	(15)	إحالة قبلية قريبة

هذا العنصر عمل في عنصر إحالي واحد وهو الضمير (هم) وهي إحالة على السابق ذات مدى قريب.

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
المدينة	(19)	أيّها	(19)	إحالة قبلية قريبة

المدينة: عنصر إشاري عمل في عنصر إحالي واحد أيضا وهو الضمير الهاء، وهي من نوع الإحالة القبلية ذات المدى القريب.

نوع الإحالة	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	العنصر الإشاري العامل
إحالة قبلية معجمية قريبة	(19)	هذه	(19)	ورقكم

هذه اسم إشارة يشير إلى الورق وهو «الفضة مضروبة كانت أو غير مضروبة»(33) وهي إشارة أو إحالة على السابق وذات مدى قريب،».. ووصف الورق بقوله تعالى (هذه) يُشعر بأن القائل أحضرها ليناولها بعض أصحابه وإشعاره بأنه ناولها إياه بعيد»(34).

نوع الإحالة	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	العنصر الإشاري العامل
إحالة قبلية قريبة	(21)	فيها	(21)	الساعة

العمل نفسه قام به العنصر الإشاري (الساعة)، حيث عمل في عنصر إحالي واحد وهو الضمير الهاء، وهي من نوع الإحالة القبلية ذات المدى القريب.

نوع الإحالة	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	العنصر الإشاري العامل
إحالة قبلية قريبة	(23)	ذلك	(23)	شيء

«... فالشيء هنا عنصرٌ إشاري عامل في عنصر إحالي واحد هو اسم الإشارة (ذلك)، الذي يحيل الذهن على الشيء ويرتبط به، وهذه إحالة بالعودة على السابق القريب»(35).

وقد تضمّنت الوحدة الثانية بعض العناصر الإشارية غير العاملة، وهي العناصر التي وردت في القصة مستقلة عن أي عنصر إحالي

سابق أو لاحق، فقد ذكرت مرة واحدة فقط، وهي تفيد دلالتها بذاتها أي لاتعمل في عناصر أخرى عملا إحاليا، ولا تحيل عليها عناصر من النص. وهي التي يبينها الجدول الآتي:

العنصر الإشاري غير العامل	موجود في الآية	العنصر الإشاري غير العامل	موجود في الآية
عجبا	9	الوصيد - رعبا	18
آذانهم	11	أبدا	20
هدى	13	أمرهم	21
شططا	14	ريب - بنيانا - مسجدا	21
سلطان - كذبا	15	مراء	22
مرفقا	16	شيء	23
فجوة - مرشدا	17	حكم	26

يقول (فريد عوض حيدر) في بيان قيمة هذه العناصر داخل النص وعلاقتها بتحقيق الترابط: «.. وليس معنى أنها غير عاملة أنها تخلو من صلة بالنص، فبعض هذه العناصر الإشارية، لا يخلو من عناصر إحالية تربطها بعنصر إشاري عامل، فعلى سبيل المثال لفظ (آذانهم، أمرهم) يحتويان على عنصر إحالي يربطهما بالعنصر الإشاري الرئيسي وهو أصحاب الكهف، مما يجعلنا نقول بتضافر العناصر الإشارية والعناصر الإحالية في اتساق النص... وهناك بعض العناصر متسقة معجميا أو اشتقاقيا يظهر أثرها في الاتساق المعجمي»[36].

2-1 - الإحالة الداخلية للنص (Texophora):

وهي نوع من الإحالة يسهم بشكل فعّال في نسج خيوط النص النص الكثيرة والمتباعدة، وذلك لأن العنصر الإحالي النصي يشير

أو يحيل إلى جزء من النص، وقد يزيل الإبهام عن مقطع منه، وفي قصة أصحاب الكهف أدّى هذا النوع من الإحالة إلى تحقيق التماسك، وسنوضّح بعضا منها في الجدول الآتي:

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
نبأهم	(13)	مجمل القصة	(9-12)	إحالة قبلية
		تفصيل القصة	(12-25)	إحالة بعدية
ذلك	(17)	ازورار الشمس وقرضها طالعة وغاربة	(17)	إحالة قبلية
ليتساءلوا	(19)	الضرب على الآذان في الكهف سنين عددا[37]	(11)	إحالة بعدية
إذ يتنازعون بينهم	(21)	نص الحوار الذي دار بينهم حول مدة لبثهم قول الفريقين اللذين أعثروا على أصحاب الكهف. فقال فريق منهما ابنوا عليهم بنيانا، وقال الآخر لنتخذنّ عليهم مسجدا[38]	(21)	إحالة بعدية

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
ذلك (و) ذلك	(19) (21)	كلاهما يشيران إلى: الإنامة والبعث، والضرب على الآذان، وهم رقود، ومن قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُواْ بَيْنَهُمْ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُواْ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ ... ﴾ ومن قوله أيضا: ﴿ وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُواْ تِسْعًا ﴾.	(11) (18) (19) (25)	إحالة نصية إلى السابق واللاحق
هذا	(24)	«إشارة إلى نبأ أصحاب الكهف، ومعناه: لعل الله يؤتيني من البينات والحجج على أني نبي صادق ما هو أعظم رشدا من نبأ أصحاب الكهف»[39].	نص قصة أصحاب الكهف الآية 9 إلى الآية 25	

العنصر الإشاري العامل	موجود في الآية	العناصر الإحالية	موجود في الآية	نوع الإحالة
		«... وعلى ذلك تكون الإحالة هنا نصية فهي تحيل إلى نص القصة جميعا، إذ يحتاج اسم الإشارة هنا إلى نص القصة كله لتفسيره»(40)		

2 - الإحالة الخارجية للنص أو المقامية:

وتدل على أن المشار إليه يحدّده سياق الموقف،أي أنها تحيل على العالم الواقعي الفعلي، كأن تحيل كلمة (أنا) إلى المتكلم المتواجد خارج النص. فهذا النمط من الإحالة مرهون بمعرفة كافة السياقات التي أنتج النص في ظلها. والإحالة إلى العناصر الإشارية في الإحالة المقامية تكون «باستخدام عناصر لغوية مثل إحالة المتكلم على ذاته أو إحالته على غيره، لكن مهما تعددت أنواع الإحالة، فإنها تقوم على مبدأ واحد هو الاتفاق بين العنصر الإشاري والعنصر الإحالي في المرجع»(41). وفيما يلي نحاول أن نستقصي عناصر الإحالة المقامية في قصة أصحاب الكهف:

العنصر الإشاري	العناصر الإحالية	موجود في الآيات
لفظ الجلالة (الله)	آياتنا	18
	فضربنا	20
	بعثناهم - لنعلم (نحن)	21
	نحن نقص (نحن) -	21
	وزدناهم	22
	وربطنا - ونقلّبهم (نحن)	23
	بعثناهم	26
	أعثرنا	

والملاحظ أن هذه العناصر الإحالية [ضمير العظمة نا (سبعة مواضع) - ضمير العظمة نحن مستتر (ثلاثة مواضع) - ضمير العظمة نحن ظاهرا (في موضع واحد] توزّعت في النص لتحيل على أمر واحد مشترك وهو المتكلم الله جلّ جلاله. فأثرها الفعّال في تحقيق التماسك جليّ وبيّن.

العنصر الإشاري	العناصر الإحالية	موجود في الآيات
الرسول محمد صلى الله عليه وسلم	حسبت	(9)
	عليك	(13)
	وترى (أنت) - ذلك - فلن تجد (أنت)	(17)
	وتحسبهم (أنت) - لو اطلعت	(18)
الرسول محمد صلى الله عليه وسلم	- لوليت - لملئت	(18)
	وكذلك	(19)

العنصر الإشاري	العناصر الإحالية	موجود في الآيات
من المقصود بخطاب الله – عز وجل – في قصة أصحاب الكهف؟ أم هو أهل الكتاب؟ أم الناس دون تحديد؟	وكذلك	(21)
	قل (أنت) – ربي – فلا تمار (أنت)	(22)
	– ولا تستفت –	(22)
	ولا تقولنّ (أنت) – إني – ذلك	(23)
	واذكر (أنت) – ربك – إذا نسيت –	(24)
	وقل (أنت) – يهديني – ربي	(24)
	قل (أنت) – أبصر (أنت) – أسمع (أنت)	(26)
	واتل (أنت) – إليك – ربك – تجد (أنت)	(27)

الناس جميعا؟ وهل تتغيَّر طبيعة الإحالة ونمطها إذا تغير الجواب؟.

يقول الألوسي في روح المعاني: «﴿ أَمْ حَسِبْتَ ﴾ خطاب لسيد المخاطبين صلّى الله عليه وسلّم والمقصود غيره كما ذهب إليه غير واحد»[42]. ومثل ذلك أقرّ به صاحب جامع البيان «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلّى الله عليه وسلّم: أم حسبت يا محمد أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا..»[43]. وإن كان المقصود بالخطاب أهل الكتاب أو الناس من دون تحديد فإن طبيعة الإحالة لا تتغير، لأنها تشير إلى محال إليه متواجد خارج نص القصة ساعد المقام في تحديده (سبب النزول أو العرف العام).. «فالإحالة هنا خارجية على اعتبارين، الأول: أن المرسل سبحانه وتعالى لم يذكر اسم رسوله صراحة في نص القصة. والثاني: أن الخطاب له صلى الله عليه وسلم ولكن المقصود به غيره، وغيره أيضا (أهل الكتاب) لم يرد لهم ذكر في نص القصة

(...) ويمكن اعتبار هذه الإحالة داخلية على اعتبار أن القصة جزء من نص كبير هو سورة الكهف، فتكون الإحالة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم المذكور بلفظ لغوي يدل عليه في أول آية من السورة في قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ وَلَمۡ يَجۡعَل لَّهُۥ عِوَجَاۜ ۝١﴾[44].

العنصر الإشاري	العناصر الإحالية	موجود في الآيات
من افترى	افترى (هو): ذات غير متعينة تمثل كل من افترى على الله كذبا، وتشتمل قوم الفتية.	(15)
من يهده	يهده - يضلل (هو)	(17)
واو الجماعة في الأفعال الثلاثة: ﴿ سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٞ رَّابِعُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ وَيَقُولُونَ خَمۡسَةٞ سَادِسُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ ﴾	فالواو في الأفعال الثلاثة «لليهود المعاصرين له صلى الله عليه وسلم الخائضين في قصة أصحاب الكهف»[45] وهناك من قال إن اليهود هم المقصودون بالأولى والنصارى بالثانية وبعض المسلمين بالثالثة[46]	(23)

وعن الرأي الثاني القائل بأن الواو الأولى لليهود والثانية للنصارى والثالثة لبعض المسلمين يوجّه الدكتور فريد عوض حيدر الإحالة بقوله: «... يمكن توجيه الإحالة بواو الجماعة على وجهين: الأول أنها إحالة خارجية على اعتبار أن هذه الفرق الثلاثة اليهود والنصارى والمسلمين لم يجر ذكرهم في نص القصة. والثاني أنها إحالة داخلية على أساس أن الله تعالى ذكرهم جميعاً في بداية السورة حيث ذكر المسلمين في

قوله: ﴿... وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾﴾ وذكر اليهود والنصارى في قوله: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴿٤﴾﴾.وتكون هذه الإحالة بالعودة على السابق كما أنها إحالة على المدى البعيد»[47].

العنصر الإشاري	العناصر الإحالية	موجود في الآيات
ذلك **في قوله تعالى:** ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾	ذلك. ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ﴾ أي لأجل شيء تعزم عليه ﴿إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ﴾ الشيء ﴿غَدًا﴾ أي فيما يستقبل من الزمان مطلقا وهو تأكيد لما يدل عليه اسم الفاعل بناء على أنه حقيقة في الاستقبال ويدخل فيه الغد بمعنى اليوم الذي يلي يومك وهو المتبادر دخولا أوليا»[48].	(23)

فاسم الإشارة (ذلك) يشير إلى شيء وهي كلمة نكرة تدل على العموم، أي كل شيء سيقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - على فعله في مستقبل الزمان المطلق (غدا)، وتدل كلمة شيء إذا ما ربطناها بسياق نزول الآية على وعد النبي - صلى الله عليه وسلم - قريشا إخبارهم عن سؤالهم الذي سألوه «... وهذا نهي تأديب من الله لنبيه حين قالت اليهود لقريش: سلوه عن الروح وعن أصحاب الكهف وذي القرنين، فسألوه فقال: ائتوني غدا ولا يستثن، فأبطأ عليه الوحي حتى شقّ عليه وكذّبته قريش»[49]. إذًا، اسم الإشارة (ذلك) «يحيل إحالة معجمية على السابق القريب داخل النص وهو كلمة شيء التي تعدّ في

جانب منها مبهمة، ويكشف عن إبهاما سياق الحال (...) كما يحيل إحالة نصية خارجية على نص كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم - الوارد في سبب النزول... لأنه من دون العودة لهذا السياق الخارجي، ما كان يتضح المراد من اسم الإشارة وما يحيل عليه»(50).

خاتمـــة:

إنّ كمّ الجمل التي تكوّن نصا ما، لا يمكن إلا أن تكون مترابطة ترابطا وثيقا، وهذا الأمر هو الذي يجعلها قابلة للفهم والتأويل، وعليه فعلماء لسانيات النص ينطلقون من معطى جاهز، لكنّهم يبحثون فيما يكون به النص قابلا للقراءة والفهم،أي أنهم يفتشون في النص عن مواطن الترابط (التماسك والانسجام) وكيفياته ووسائله، ومن شأن هذا الكشف أن يمدّنا بمعطيات دلالية متعددة يُخفيها النص خلف بنيته المتماسكة والمنسجمة. وقد تبيّن أن الإحالة من الوسائل الأساسية التي تتكفل بتحقيق التماسك في النص عامة وفي قصة أصحاب الكهف خاصة، ثم إن الإحالة بأنواعها المختلفة، قد أسهمت بشكل فعّال في تحقيق التماسك المحكم بين الجمل المكوّنة للآية الواحدة، وبين آيات السورة الكاملة، فقد تستدعي الجملة جملة سابقة (عن طريق الإحالة بالعودة)،أو جملة لاحقة (عن طريق الإحالة البعدية). وقد تُحدث الإحالة تماسك جملتين قريبتين في النص (إحالة ذات مدى قريب)، أو العديد من الجمل المتباعدة (إحالة ذات مدى بعيد). وقد تكون الإحالة معجمية، وقد تكون نصية، والثانية وإن كان ورودها قليلاً في النصوص إلا أن وقعها التماسكي فعّال وقوي جدا.

الهوامش

(1) العمدة في محاسن الشعر - تح: محمد قرقزان - دار المعرفة - بيروت - لبنان - ط1 - 1988م - ج 2 - ص 708.

(2) محمد سالم أبو عفرة - السبك في العربية المعاصرة - مكتبة الآداب - القاهرة - مصر - ط 1 - 2010م، ص 29.

(3) نقلاً عن المرجع نفسه، ص 30.

(4) رضي الدين الاسترابادي - شرح الرضي علي كافية ابن الحاجب - تح: عبدالعال - عالم الكتب - القاهرة - ط 1 - 2000م - ج 4 - ص 184.

(5) جون لاينز - اللغة والمعنى والسياق - ت: عباس صادق الوهاب - دار الشؤون الثقافية - بغداد - العراق - ط 1 - 1987م - ص 113.

(6) براون وبول - تحليل الخطاب - ت: محمد لطفي الزليـ؛ي ومنير التريكي - جامعة الملك سعود - ط 1 - 1997م - ص 230.

(7) Halliday & Ruqaiya Hasan - Cohesion in english - p 31.

(8) نسيج النص (بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً) - ص 118.

(9) نسيج النص - ص 43.

(10) ينظر: علم لغة النص (النظرية والتطبيق) - ص (120-121).

(11) Halliday & Ruqaiya Hasan - Cohesion in english - p 37.

(12) الأزهر الزناد - نسيج النص - ص 119.

(13) المرجع نفسه - ص 124.

(14) المرجع نفسه - ص 124.

(15) سعيد حسن بحيري - دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة - مكتبة الآداب - القاهرة - مصر - ط 1 - 2005م - ص 102.

(16) النص والخطاب والإجراء - ت: تمام حسن - ص 301.

(17) جمعان بن عبدالكريم - إشكالات النص - ص 349.

(18) فريد عوض حيدر - اتساق النص في سورة الكهف - ص 18.

(19) مريم فرنسيس - في بناء النص ودلالته (محاور الإحالة الكلامية) - ص 25.

(20) ينظر: الدلالة النظرية لبعض الظواهر الإحالية - ص 376.

(21) الأزهر الزناد - نسيج النص - ص 118.

(22) باسل حاتم وإيان ميسون - الخطاب والمترجم - ت: عمر فايز - ص 314.

(23) تمام حسن - البيان في روائع القرآن - عالم الكتب - القاهرة - مصر - ج 1 - ص137.

(24) سيد قطب - في ظلال القرآن - مج 4 - ج 15 - تفسير سورة الكهف - ط 17 - 1992م - ص 2257.

(25) فريد عوض حيدر - اتساق النص في سورة الكهف - ص 23.

(26) المرجع نفسه - ص 24.

(27) فولفجانج هاينه مان وديتر فيهفجر - مدخل إلى علم لغة النص - ت: سعيد حسن بحيري - ص 23.

(28) شهاب الدين الألوسي - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - دار التراث العربي - بيروت - لبنان - د.ت - ج 15 - ص 231.

(29) باسل حاتم وإبان ميسون - الخطاب والمترجم - ت: عمر فايز - جامعة الملك سعود - الرياض - السعودية - ط 1 - 1988م - ص 313-314.

(30) اتساق النص في سورة الكهف - ص 28.

(31) الألوسي - روح المعاني - مج 8 - ج 14-15 - ص 4203.

(32) الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن - ج 9 - ص 5642.

(33) الزمخشري - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل - دار الفكر - بيروت - لبنان - ط 1 - 1983م - ج 2 - ص 476.

(34) الألوسي - روح المعاني - مج 8 - ج 14-15 - ص 4200.

(35) اتساق النص في سورة الكهف - ص 32.

(36) اتساق النص في سورة الكهف - ص 33.

(37) «وقوله «ذلك من آيات الله»... إذ أردنا أن نضرب على آذانهم بحيث تزاور الشمس عن مضاجعهم...» انظر: الطبري - جامع البيان - ج 9 - ص 5636.

(38) من الممكن أن تكون الإحالة على كلام المتنازعين في أمر البحث عن قوم الفتية قبل بعثهم (انظر: روح المعاني - مج 8 - ج 14-15) - ص 4204.

(39) الزمخشري - الكشاف - ج 2 - ص 480.

(40) فريد عوض حيدر - اتساق النص في سورة الكهف - ص 39.

(41) الأزهر الزناد - نسيج النص - ص 119.

(42) روح المعاني - مج 8 - ج 14-15 - ص 4175.

(43) الطبري - جامع البيان - ج 9 - ص 5619.

(44) فريد عوض حيدر - اتساق النص في سورة الكهف - ص 42-43.

(45) الألوسي - روح المعاني - مج 8 - ج 14-15 - ص 4212.

(46) المرجع نفسه - ص 4217.

(47) اتساق النص في سورة الكهف - ص 45.

(48) الألوسي - روح المعاني - مج 8 - ج 14-15 - ص 4220.

(49) الزمخشري - الكشاف - ج 2 - ص 480.

(50) فريد عوض حيدر - اتساق النص في سورة الكهف - ص 346.

بلاغة معجم الفيوميِ
(علم المعاني أنموذجاً)

محمد سعيد محفوظ عبدالله(*)

مفتتح تنفيذى :

لئن استأثرت المعاجم بالجانب اللغوي، فلسوف تدهش الكثرة الهادرة عندما تراني أخوض مستطردا مسهبا الحديث في الجانب البلاغي لهذه المعاجم، ومعجم الفيومي «المصباح المنير»، واحد منها قد كلف وغرم وزاد وأفاض أيما إزادة وأيما إفاضة، لقد علاني الاستغراب والعجب والدهشة وأنا أتصفح متنه فإذا بي أجدني إزاء سفر ضخم في البلاغة وعلومها، تأصيلا وشرحا وتبيانا ؛ لذا فقد شرعت في تسويد صفحات بحث يضمها بين دفتيه ولم آبه بما سأتجشمه من جد وكد لسبر غور بلاغة هذا المعجم ولو قد ظللت عاكفا منكبا منفقا الوقت والجهد.

التعريف بالفيومي ومعجمه:

هو العلامة أحمد بن على الفيومي، نشأ بالفيوم بمصر، ثم ارتحل إلى القاهرة وهناك توطدت عرى الأواصر بينه وبين العلامة فريد عصره، ووحيد دهره، أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن حيان الغرناطي المُتوفَّى بالقاهرة 745 هـ، ثم إنه يمم وجهه شطر سورية – حماة – حيث الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن على بن محمد

(*) دكتوراه في البلاغة العربية.

الأيوبي (672 – 732هـ) الذى اعتلى مقاليد الحكم من عام 721هـ إلى 732هـ ، أما عن مولده فهناك جد اختلاف بين روايتين: – الأولى تكاد تقطع بأنه ولد في بداية القرن الثامن الهجري ، والثانية ترى أنه ولد في نهاية العقد العاشر من القرن السابع الهجري وأيا ما كان الأمر، فقد لبث عمرا ليس بالقليل.

أما معجمه، واسمه كاملاً «**المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**» فهو يتناول بشيء من التبسيط كتابافي فقه الشافعية «فتح العزيز في شرح الوجيز» وهو كتاب للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المُتوفَّى عام 505 هـ[1] ومعنى ذاك أن معجمه الذى اختصر إلى (المصباح المنير) لا يخلو من نظرات فلسفية وخطرات منطقية لأن مادته بالطبع هي ما كتبه الغزالي وهو من هو. هذا وقد حققه الدكتور/ عبدالعظيم الشناوي – أستاذ النحو والصرف – بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر – وطبع بدار المعارف سنة 1977م والمعجم يقع في ثلاثة أجزاء مجموع أوراقها تربو على سبعمائة ورقة بقليل (712) ورقة.

أهداف الدراسة: تتمثل تلك الأهداف وتتراءى بشرا سويا في الآتى:

1 – الربط بين المصطلح البلاغي قديمه وحديثه، تليده وطريفه.

2 – ربط المفهوم التنظيري بالجانب التطبيقي العلمي.

3 – إظهار الجانب الفكري الفلسفي المنطقي من خلال هذا المعجم الذى نواته الفلسفة والمنطق، حيث الغزالي، الفيلسوف المتفلسف، والمنطيق المتمنطق وكذا إظهار الجانب النفسي.

4 – جديد عصر الفيومي لاسيما وأنه قد جاء بعد عصر السكاكي «المُتوفَّى 626هـ» وفي عقبه، وقد قعدت ونظمت وأصلت ومنهجت البلاغة.

5 – ميزان بلاغة المصباح المنير ومدى تباينه أو اتساقه مع المعاجم الأخرى.

منهج الدراسة: المنهج التكاملي:

خطة الدراسة: تمهيد: يتناول (ماهية علم المعاني)، ثم قضايا علم المعانى:

القضية الأولى: الأسلوب الخبري والإنشائي.

القضية الثانية : الذكر والحذف.

القضية الثالثة : التقديم والتأخير.

القضية الرابعة: أسلوب القصر.

القضية الخامسة: الإيجاز والإطناب والمساواة.

الفضية السادسة : التعريف والتنكير.

القضية السابعة : الفصل والوصل.

القضية الثامنة : موضوعات تتعلق بعلم المعاني.

القضية التاسعة : معجم الفيومي والسياق.

وأخيرًا النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة ونتجت في إثرها.

تمهيد: معجم الفيومي بلاغيًا (ماهية علم المعاني):

في معنى البلاغة في معجم الفيومي: لقد قر ووقر في الذهن ، ذهن الفيومي أن البلاغة والفصاحة بمعنى «فهو بليغ إذا كان فصيحا طلق اللسان»[2] هذا بالإضافة إلى معناها اللغوي، البلوغ والوصول إلى أعلى نهاياته .والمعروف سلفا أن عبد القاهر الجرجاني كان قد حذا ذات الحذو إذ جعلهما بمعنى[3] ولكن ابن سنان الخفاجي آل على نفسه أن يميز بينهما، فالفصاحة عنده تتجلى في اللفظ، والبلاغة لديه تتجلى

في اللفظ والمعنى معا[4] وهذا هو ذات رأى أبي هلال العسكري[5] الذى تلقفه ابن سنان الخفاجي.

التعريف بعلم المعاني في معجم الفيومي: لئن عرفه علماء البلاغة بقولهم: «هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال»[6] فقد صاغ الفيومي، في مصباحه المنير ذات التعريف أوما يشاكله ويضارعه، حيث يقول «ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف إليها من قرائن الأحوال»[7] والآن إلى قضايا علم المعاني.

القضية الأولى:
الأسلوب الخبري والإنشائي

أ) **الأسلوب الخبري وأغراضه:** لقد تواطأ وتتضامن وتطامن علماء البلاغة على أن «حد الأسلوب الخبري هو الذى يحتمل الصدق والكذب»[8] ولكنا ما إن تصفحنا المصباح المنير حتى ألفيناه قد خرج عن هذا الغرض إلى أغراض ومقاصد أخرى تتطلبها مقامات الأحوال وسياقات الكلام، يمكن حصرها وإيجازها في الآتي:

1 - الدعاء:

فقد يخرج الأسلوب الخبري إلى معنى الدعاء «وفي الدعاء: ولاينفع ذا الجد منك الجد، أي لا ينفع ذا الغنى عندك غناه ، وإنما ينفعه العمل بطاعتك»[9] وكذلك قوله «وفي الدعاء: ونخلع ونهجر من يكفرك: أي نبغض ونتبرأ منه»[10] وكذا قوله: (وتشميت العاطس: الدعاء له)[11] وكذا «وفي الدعاء : ولا نكفرك»[12] وقوله: «وتكون لا عاطفة مثل قام زيد لا عمرو، ولا يجوز ظهور فعل ماضٍ لئلا يلتبس بالدعاء، فلا يقال: قام زيد لا قام عمرو»[13].

2 - **الإباحة والحظر:**

ويظهر هذا من خلال قوله: «وقوله صلى الله عليه وسلم - ذكاةُ الجنين ذكاة أمه - المعنى ذكاة أمه ، فرفع الذكاتين على معنى الإباحة، وقد حرفه بعضهم فنصب الذكاة لينقلب تأويله فيستحيل المعنى عن الإباحة إلى الحظر»[14] فجملة الأمر وملاكه هنا استحالة معنى الأسلوب الخبري من غرض الإباحة إلى غرض الحظر والمنع.

3 - **التعظيم:**

ويتبدّى هذا في قوله «فلا يكون قوله تعالى: ﴿**يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**﴾[15] مشتركا بين معنيين، بل مفرد في معنى واحد وهو التعظيم»[16].

4 - **الترغيب:**

حيث يقول: «ولهذا ورد قوله صلى الله عليه وسلم: **لخلوفُ فم الصائم عند الله أطيبُ من ريح المسك، ترغيب في إبقاء أثر الصوم**»[17].

بلاغة أسلوب النفي وتتراءى في:

1 - **المجاز والاتساع:**

وذلك في نفي الصفة والموصوف وذلك في قوله تعالى: ﴿**لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا**﴾[18] أي لا يحيا حياة طيبة «فلما انتفت الصفة التي هي الثمرة المقصودة ساغ وقوع النفي على الموصوف، لعدم الانتفاع به مجازا واتساعا»[19].

2 - **العموم لا الخصوص:**

وذلك لو تقدم أسلوب النفي الكلام وجاء أوله نحو قولك: «ما قام القوم، فلو قام بعضهم لم يكن كذبا ، لأن نفي العموم لا يقتضى نفي الخصوص، لأن النفي وارد على هيئة الجمع لا على كل فرد فرد»[20].

3 - **الخصوص والعموم:**

لو تأخر أسلوب النفي وجاء وسط الكلام «مثل : كل القوم لم يقوموا فتنفي قيام كل فرد فرد منه ما يثبت للمبتدأ»[21].

الأدب الحسن:

وذلك في التنزيل: ﴿**قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾[22] فيه «أدب حسن لما يلزم العظماء من صياغة ألفاظهم عن مواجهة أصحابهم بمؤلم خطابهم»[23].

4 - **المـدح:**

ويتراءى ذاك من خلال قوله: «ويقال في المدح: هو نسيج وحده بالإضافة، أى منفرد بخصال محمودة لا يشركه فيها غيره[24] ويقول أيضا» وأكثر ما جاء المدح بالتخفيف في قوله تعالى: ﴿**يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا**﴾ أي رفقا وسكينة»[25].

5 - **الاستعطاف:**

حيث يقول: «ونشدتك الله وبالله أنشدك: ذكرتك به واستعطفتك»[26].

6 - **التعجب:**

وقد يخرج إلى معنى التعجب «وعليه قول امرئ القيس:

فهو لا يُنمى رمِّيته ما له لا عُدَّ من نَفَرِهْ

تعجب من ضعفه بلفظ الدعاء»[27].

ومنه قوله: «وناهيك بزيد فارسا: كلمة تعجب واستعظام» [28].

«كذلك، الحمد، يستعمل لصفة في الشخص وفيه معنى التعجب»[29].

7 - **الأمر والطلب:**

وقد يخرج إلى معنى الأمر وهذا واضح من قوله: «وفي حديث خطبة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فأوصى بتقوى الله أي معناه: أمر فيعم الأمر بأي لفظ كان، نحو: اتقوا الله، وأطيعوا الله، وكذلك الخبر إذا كان

فيه معنى الطلب، نحو: لقد فاز من اتقى، وطوبي لمن وسعته السنة، ولم تستهوه البدعة»[30] ثم يؤكد ما قاله إجمالا بعد تفصيل «ولفظ الوصية مشترك بين التذكير والاستعطاف وبين الأمر فيتعين حمله على الأمر ، ويقوم مقامه كل لفظ فيه معنى الأمر»[31].

8 - الحث:

حيث قال تعقينا على غرض أسلوب الأمر ، والمراد: «الحث عليه، كما في قوله الحج عرفة»[32].

9 - النهي:

وقد استبان ذلك في قوله: «وفي الحديث: لا تُولَّه والدة بولدها، أى لايعزل عنها حتى تصير والها، وذلك في السبايا، يجوز جزمه على النهي، ويجوز رفعه على أنه خبر في معنى النهى»[33].

10 - التبكيت والتوبيخ:

ويكون التبكيت «بلفظ الخبر كما في قوله تعالى: ﴿**بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذَا**﴾[34] فإنه قاله تبكيتا وتوبيخا على عبادتهم الأصنام»[35].

مهما يكن من أمر، فهذه هي الأغراض التي خرج إليها الأسلوب الخبري ... ليس إلا ...

بلاغة أسلوب التفضيل:

بداهة يأتي أسلوب التفضيل للمفاضلة والتمايز بين اثنين وربما أكثر، هذا هو ما ثبت لدى النحاة، أما البلاغيون - ومنهم بالقطع صاحب المصباح المنير - فالأمر جد مختلف حيث يأتي لدواع أخرى، منها الاختصاص والترجيح والثبوت والتوكيد فقولنا: «أحق يستعمل بمعنيين أحدهما اختصاصه بذلك من غير مشاركة نحو: زيد أحق بما له، أي لا حق لغيره فيه، والثاني أن يكون أفعل التفضيل فيقتضي اشتراكه

مع غيره وترجيحه على غيره كقولهم زيد أحسن وجها من فلان، ومعناه ثبوت الحسن لهما وترجيحه للأول، قال الأزهري: «الأيِّم أحق بنفسها من وليها» فهما مشتركان ولكن حقها آكد»[36].

الفيومي يخطىء بين التفضيل واسم الفاعل:

فبعد أن قر في الأذهان أن (خير) اسم تفضيل وهذا آكد لديه أيضا نراه يضطرب اضطرابا ينافي ذلك حيث يقول: «خير: يأتي للتفضيل فيقال هذا خير من هذا أي يفضله، ويكون اسم فاعل لا يراد به التفضيل نحو : الصلاة خير من النوم أي هي ذات خير وفضل»[37] ولكني أرى أن مثاله الآنف الذكر لهو دليل على كونه اسم تفضيل، فالصلاة أفضل وأخير وأحسن من النوم، وإلا لكان النوم ذا فضل وخير عن الصلاة وهذا مناف تماما لمقصد الرسول صلى الله عليه وسلم.

ب) الأسلوب الإنشائي: أنواعه وأغراضه:

حَدُّ الأسلوب الإنشائي: «أنه هو الكلام الذى لا يحتمل الصدق والكذب لذاته»[38]. أي هو نقيض الأسلوب الخبري، ولكنه قسيم الخبر وصنوه وتوأمه وشقه ومعه يأتلف ويتألف الكلام ويتضام، والجدير بالذكر أنه قد يخرج عن هذا المقصد إلى معان وأغراض تفهم من سياق وقرائن الأحوال هاك بيانها:

أولاً أغراض الإنشائى الطلبي:

أ - حد أسلوب الاستفهام عند علماء البلاغة :

هو: «طلب العلم بشيء لم يتقدم لك علم به»[39] وشبيه هذا المعنى نتلمسه في كلام الفيومي حيث يقول: «والهمزة تكون للاستفهام عند جهل السائل نحو: أقام زيد؟، وجوابه: نعم أو لا»[40] والهمزة رأس الباب عندهم[41].

أغراض أسلوب الاستفهام:

1 - التقرير والإثبات:

وكما تكون ألم للاستفهام (تكون للتقرير والإثبات نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[42])[43] والاستفهام للنفي و(لم) للنفي، فنفي النفي إثبات[44] غير أن ذات الأسلوب الآنف ذكره عند القرطبي للتحقيق[45]. ومهما يكن من أمر فالمعنى والغرض سواء.

2 - التعجب، التوبيخ، الإنكار، الحال، النفي:

كل هذه الأغراض في سطر واحد، بيد أنه لم يذكر لنا أمثلة لذلك، انظر قائلاً: «كيف: يستفهم بها عن حال الشيء وصفته، وتأتى للتعجب والتوبيخ والإنكار وللحال وقد تتضمن معنى النفي»[46] ولكنه في موضع آخر قد ذكر أن من أغراض أسلوب الاستفهام التوبيخ «والحض إذا دخل على الماضي توبيخ على ترك الفعل نحو: هلاَّ نزلت[47] والمركوز في الطبع أن هلاَّ: أسلوب استفهام لأنها مكونة من هل، لا، ثم أد غما معا»[48].

3 - الحث والطلب:

حيث تدخل «هلا» على المستقبل، فتكون «حثّا على الفعل وطلبا له، نحو: هلاَّ تنزل عندنا»[49].

ب - حد أسلوب الأمر:

إذا كان علماء البلاغة يعرفون أسلوب الأمر بقولهم إنه «طلب الفعل على وجه الاستعلاء، ويكون بغرض الالتماس بين الأشخاص المتساوين قدرا ومنزلة، أو بغرض الدعاء إذا كان من الأدنى منزلة إلى الأعلى منزلة، أو بغرض النصح والإرشاد إذا كان من الأعلى منزلة إلى الأدنى»[50]. فإن هناك في كلام المصباح المنير ما يحتمل تأويله ذات

المعنى ويدور دوره ويلف لفه «تعال: فعل أمر وأصله أن الرجل العالي كان ينادي السافل فيقول (تعالى) ثم كثر في كلامهم حتى استعمل بمعنى هلمَّ مطلقا وسواء كان المدعو أعلى أو أسفل أو مساويا فهو في الأصل لمعنى خاص ثم استعمل في معنى عام»[51].

جـ - أسلوب الأمر وأغراضه:

1 - الدعاء:

وذلك إذا «أمنت على الدعاء تأمينا قلت عنده: آمين»[52] ويقول أيضا: «وآمين: اسم فعل أمر، ومعناه: اللهم استجب»[53] وفي الدعاء «حلقا له وعقرا، أي أصابه الله بوجع ، فالتنوين لصيغة الدعاء»[54] وتقول في الدعاء: «وابعثه اللهم المقام المحمود»[55]، وحي على الصلاة ونحوها: دعاء، قال ابن قتيبة: «معناها هلُمَّ إليها»[56] وفي «الدعاء بعدا له وسحقا»[57] وفي «الدعاء سقيا رحمة لا سقيا عذاب»[58] وفي «الدعاء قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾[59] أي دعاء»[60] وتقول العرب «في الدعاء: ليهنئك الولد»[61] وهلم إلينا بمعنى «الدعاء، أي: تعال»[62].

2 - الإباحة:

نحو قولك: «قم أو اقعد»[63].

3 - التخيير:

نحو: «خذ هذا أو هذا ، وليس له أن يجمع بينهما»[64].

4 - التعجب:

وذاك في معرض حديثه في الفعل أبدع «وفيه معنى التعجب ومن قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ﴾[65] أي: ما أنا أول من جاء بالوحي من عند الله تعالى.

5 - التحميد:

سبحان الله أي : اذكروا الله ، ويكون بمعنى «التحميد، نحو: سبحان ربي العظيم، أي الحمد لله»[66].

6 - التعظيم والتعجب:

ويكون بمعنى التعجب والتعظيم لما اشتمل الكلام عليه نحو قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً**﴾[67] إذ فيه معنى التعجب من الفعل الذى خصَّ عبده به ومعنى التعظيم بكمال قدرته»[68].

7 - الاستثناء والمشيئة:

وقيل في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ**﴾[69] أي لولا تستثنون، قيل كان استثناؤهم سبحان الله، وقيل: إن شاء الله، لأنه ذكر الله تعالى»[70] والثابت أن سبحان اسم فعل ماضٍ بمعنى سبح.

8 - التأديب والزجر:

وفي حديث : من تعزى بعزاء الجاهلية فأعضُّوه بهن أبيه ولا تكنوا : هو أمر تأديب وفيه زجر عن دعوى الجاهلية»[71].

9 - الحث:

حيث «يقول الرسول صل الله عليه وسلم: تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها نصف العلم: أي تعلموا علم الفرائض، فالمراد: الحث عليه»[72].

10 - الإغراء:

حيث يأتي أسلوب الأمر للإغراء «وفي قول المنادى: الصلاة جامعة، فالصلاة منصوبة على الإغراء أي : الزموا الصلاة»[73].

11 - التحريض:

تحريضا على الفعل ودوامه، كقولك: «إن كنت ابني فأطعني، فكأنك قلت: أنت تعلم أنك ابني، ويجب على الابن طاعة الأب، فافعل ما تؤمر به»(74).

وبعد...، فقد جاء أسلوب الأمر بكل صيغه وأشكاله، جاء بصورة فعل الأمر مثل: تعلموا، وبصورة اسم الفعل مثل: حيَّ، هلمَّ، سبحان، وجاء بلام الأمر مثل: ليهنئك، وجاء بصورة المصدر النائب مناب فعله مثل: سقيا، حلقا، آمين، بمعنى: اللهم استجب.

هـ - أسلوب النداء وأغراضه:

النداء هو: «الإقبال بحرف ناب مناب الفعل أدعو »(75) هكذا عرفه البلاغيون ودار ذات المعنى ونفس الشأوعند الفيومي في قوله: «والنداء: الدعاء»(76) إلا أنه قد يخرج عن هذا إلى:

• الدعاء والتعظيم:

وفي «ربنا لك الحمد: دعاء خضوع واعتراف بالربوبية وفيه معنى الثناء والتعظيم والتوحيد»(77) ولقد تصفحت المعجم بأكمله فلم أجد سوى هذا الغرض.

د - أسلوب النهي:

حد أسلوب النهي عند البلاغيين أنه: «طلب الكفِّ عن الفعل على وجه الاستعلاء»(78) وهو ذات المعنى عند الفيومي «وإن خرج ما فيه النهي كف»(79) وذلك في كلامه عن الأزلام بيد أنه خرج إلى:

• الدعاء:

حيث دعا الرسول - صلى الله عليه وسلم - على مُحلِّم بن جثامة حيث قال «**اللهم لا ترحم محلما**»(80) قوله: أيضا: «وفي الدعاء: لاتشلل

يده»[81]، ومنه «وفي الدعاء: لا تفضحنا بين خلقك»[82] ومنه «لا تحمل علينا إصراً: وتجزم الفعل في الدعاء جزمه في النهى»[83] وأياما كان الأمر فقد تساوى غرض أسلوب الأمر وأسلوب النهي، ألا وهو الدعاء.

و - أسلوب التمني:

أدار البلاغيون تعريفه في مباحثهم قائلين إنه: «طلب حصول شيء محبوب لا يُرجى حصوله لكونه مستحيلا أو بعيد الوقوع وذلك بالأداة ليت، وإذا كان الأمر المحبوب مما يُرجى حصوله كان طلبه ترجيا وذلك بألفاظ الرجاء، لعل وعسى»[84] ويحوم الفيومي حول هذه المعاني قائلا: «والأمل فيما يستبعد حصوله، والطمع فيما قرب حصوله، والرجاء بين الأمل والطمع، فإن الراجي قد يخاف ألا يحصل مأموله ولهذا يستعمل بمعنى الخوف، فإذا قوي الخوف استعمل استعمال الأمل وإلا استعمل بمعنى الطمع ومنه قول زهير: أرجو وآمل أن تدنو مودتها»[85] والمعنى هو هو في موضع آخر «ويستعمل بمعنى الخوف، لأن الراجي يخاف ألا يدرك ما يترجاه»[86] وذات المعنى أيضا في موضع آخر[87] ولكأني به وقد ركز حديثه ومحوره حول الجانب النفسي لهذا الأسلوب واستبطان النفس الداخلية وباطنها واستشعارها، لذا جاء هذا الأسلوب عقيب ما أحست به، ولا غرو في ذلك فإن هذا الأسلوب من الأساليب الإنشائية التي هي في مجملها «تتناسب وحالات الانفعال الحاد ومواقف التوتر والغضب»[88]، ثم يدير الحديث حول عسى، مؤكدا أنه من أساليب الرجاء، يقول: «وهي من أفعال المقاربة وفيه ترج وطمع مثل قولك: عسى زيد أن يقوم، أي قارب زيد القيام.

الفيومي يؤكد أن عسى ولعل واحد في المعنى:

وقيل إن: «عسى» معناه «لعل»، من قولك: لعل زيدا أن يقوم، أي أطمع أن يفعل زيد القيام»[89] وكذا ليت من حروف التمني ويقدر معها

دائماً «كان» حيث يقول: «ليت حرف تمن ، فيقال: ليت زيدا قائما، وهو مؤول والتقدير : ليت زيدا كان قائماً»[90].

الفيومي يضع أسلوب التمنى موضع أسلوب الرجاء:

حيث يسوي بين التمني والرجاء، وهو بذلك يناهض قول «البلغاء، يقول في الحديث : التمس خاتما ولو من حديد، قيل: ولو هنا بمعنى عسى»[91].

وبعد......، فهذا هو جهده في الأساليب الإنشائية الطلبية وقد استوفاها حقها، ولم يترك فيها موضعا لقلم.

ثانياً: الأسلوب الإنشائي غير الطلبي:

ويحوى أساليب المدح والذم والتعجب والقسم وجاءت لديه كالآتي:

1 - أسلوب التعجب:

ويأتي بكلام - لعمرى - جديد كل الجدة ، حيث تراك أمام عالم نفساني قد آلى على نفسه استبيان الاتجاه النفسي وإعلائه واسمعه يقول: «التعجب على وجهين: **أحدهما** ما يحمده الفاعل ومعناه الاستحسان والإخبار عن رضاه به، **والثاني** ما يكرهه ومعناه الإنكار والذم له»[92] بل يخص الاستحسان والرضا الفعل «**أعجبني** ويخص الإنكار والذم الفعل: **عجبتُ**»[93] فمصدر الاستحسان قد وقع على الآخر دالا على ذلك أعجبني، التي هي مسببة عن فرد آخر، هو الذى أثاره، بينما مصدر الإنكار قد نبع من النفس البشرية كرد فعل لما حدث، وإذا كان الفعل (عجبت) معناه الإنكار، فقد دخل في حيز معنى الاستفهام الذى «يمهد بالإثارة والتقرير وقصدا إلى أنه عجيبة من العجائب»[94].

التعجب بـ أفعل بـ «ومايثيره نفسيا:

ثم يتلو كلامه هذا كلام آخر مفاده أن التعجب» انفعال النفس لزيادة وصف في المتعجب منه نحو قوله تعالى: ﴿**أَسْمِعْ بِهِمْ**

وَأَبْصِرْ﴾[95]، فإنما هو بالنظر إلى السامع والمعنى لو شاهدتهم لقلت ذلك متعجبا منهم»[96] إنه بذلك أدخل في علم النفس وأدخل في نظريات الشخصية[97].

وخلاصة ما قيل: إن غرض أسلوب التعجب يكاد ينحصر في اتجاهين لا ثالث لهما إما الرضا، وإما الإنكار وضابطه في ذلك صيغة (أفعل بـ) التي توحى بالإثارة والانفعال خلافا لصيغة (ما أفعل).

2 - أسلوب القسم:

دعنا نؤكد - بادئ ذي بدء - أن أسلوب القسم من الأساليب الإنشائية غير الطلبية، ودعنا نؤكد أيضا أنه يرتبط بالحالة النفسية لدى المقسم، تلك النفس التي استشعرت واسترهبت قيمة المقسم به، فانفعلت به ومن ثم أقسمت به كما أن النفس البشرية أرادت وراء ذلك تقرير وتوكيد ماتريده، كما أنها أيضا قد وصل بها الغضب مداه حتى أقسمت وحلفت، إن هذا الأسلوب «يقوم على رعاية مقتضيات الأحوال وملاحظة للصلة الدقيقة بين اللفظ والمعنى والمناسبة بين الجارات والربط بينها بما يوافق الانفعال النفسي من عنف ورق فهو يأخذ النفس دائما بمواقفه ويجعلها شديدة الصلة بها والاتحاد معها والاستجابة لها»[98].

والقسم هو أن يريد «المتكلم الحلف على شيء فيحلف بما يكون فيه فخر له أو تعظيم لشأنه، أو تنويه لقدره»[99].

وحروف القسم عنده هي الباء والتاء والواو والباء عنده رأس القسم[100].

بلاغة أسلوب القسم:

وتتبدى في التوكيد ونقل الحدث وكأننا جزء منه فإذا هو صوت وصورة، حيث يقول: «فقد استعمل أشهد في القسم نحو: أشهد بالله لقد كان كذا أي: أقسم، فتضمن لفظ أشهد معنى المشاهدة والقسم

والإخبار في الحال فكأن الشاهد قال: أقسم بالله، قد اطلعت على ذلك، وأنا الآن أخبر به، وهذه المعاني مفقودة في غيره من الألفاظ، فلهذا اقتصر عليه احتياطا واتباعا للمأثور»[101] ومن أساليب القسم عنده، لعمرك «وتدخل لام القسم على المصدر، فتقول لعمرك لأفعلنَّ والمعنى: وحياتك وبقائك»[102].

ومنه أيضا: «أيمن اسم استعمل في القسم والتزم رفعه، كما التزم رفع لعمرو الله، وقد يُختصر منه فيقال: و(يم) الله بحذف الهمزة والنون»[103].

لا جرم عند الفيومي من أساليب القسم:

ويجعل لاجرم من أساليب القسم، وما ذاك بغريب لأنها عند ابن فارس بمعنى حق[104]، يقول الفيومي في ذلك: «لا جرم بمعنى لابدَّ، ولا محالة ثم كثرت فحولت إلى معنى القسم وصارت بمعنى حقا ولهذا يجاب باللام نحو لا جرم لأفعلن»[105] وهذا الكلام هو هو كلام مختار الصحاح بنصه وفصه[106].

3 - أسلوب المدح والذم:

وثالث الثلاثة في الإنشائي غير الطلبي ، هو أسلوب المدح الذم، وهما متلازمان، أي المدح والذم، غير أنه قد عني بحديثه أسلوب المدح لا الذم ، وتكمن بلاغته لديه ، في المبالغة، إذ هي آكدة فيه لامشاحة «فقولنا: نعم الرجل زيد بكسر النون مبالغة في المدح والمعنى لو فصل الرجال رجلا فضلهم زيد، وقولهم: فبها ونعمت، أي ونعمت الخصلة السنة والتاء فيها كهي في قامت هند»[107].

هذا هو جهد الفيومي في الأسلوب الإنشائي غير الطلبي ، أتى عليه ووضح بلاغته مفصلا ذلك غاية التفصيل.

• أسلوب بيْن بيْن:

في اللغة العربية صيغ شتى ظاهرها الخبر باطنها الإنشاء، وعلى الرغم من ذلك فإن البلاغيين يحسبون ذلك من صيغ الإنشاء ولا يبالون بظاهرها، ويتمثل ذلك في صيغ الدعاء مثل: رحم الله، بارك الله، أي إنها انتقلت من صورة الإنشاء المطلق إلى صورة الخبر «لتضمنها أدبا ولطفا لازمين، ثم إن الانزياح والعدول عن صيغة الأمر إلى الماضي وظهور الجملة في إطار الخبر، مما يدل على تحقيق الوقوع تفاؤلا، بالإضافة إلى أن الاحتراز عن صورة الأمر المشعرة بالاستعلاء فيه تأدب مع المخاطب بمكانته وعلو شأنه وأهميته، ومن هنا كان ذلك خبرا في موضع الإنشاء، فيه التأدب وحسن الخلق»[108] ويعلل آخر ذات التعليل في قلب الإنشاء خبرا «الأدب والذوق قد يقودان المتكلم إلى العزوف عن الأمر ولاسيما أمر الكبير العظيم ففي ذلك أدب ولطف مما من صفات البليغ المرهف»[109].

وإذا كان الإنشاء قسيم الخبر وصنوه وشقه ، فإن هذا الأسلوب أو ما يمكن أن يطلق عليه (بين بين) قسيم كل.

وعليك أن تعلم أن هذا الأسلوب غرضه دوما الدعاء، ومنه حيث يقول: «وفي الدعاء جزاه الله خيرا: أي قضاه له وأثابه عليه»[110] وكذلك قولنا حياة تحية: أصله الدعاء بالحياة، ومنه التحيات لله، أي البقاء وقيل الملك، ثم كثر حتى استعمل في مطلق الدعاء ثم استعمله الشرع في دعاء مخصوص وهو على الصلاة»[111] ومنه: «مساه الله بخير، صبحه الله بالخير، دعاء له»[112].

الدعاء عند الفيومي دعاءان:

وطريف وجديد الفيومي هنا في هذا الأسلوب أنه بعث فيه حياة جديدة ، إذ قسمه قسمين : دعاء عام حينما قال في مطلق الدعاء، ودعاء مخصوص حيث ركزه في حي على الصلاة.

وينسج على منوال الدعاء قائلا: «وقولك في الدعاء»: أحسن الله عزاءك أي: رزقك الله الصبر الحسن[113].

الفيومي يخالف إجماع البلاغيين:

وتأتى الفجأة تتلو الفجأة، حيث إجماع البلاغيين على الدعاء كغرض أساسي لهذا الأسلوب إلا أننا نرى الفيومي إذ به يؤكد ويقر على أن هذا الأسلوب يأتي للحث والتحريض «تربت يداك، هذه من الكلمات التي جاءت عن العرب صورتها دعاء ولا يراد بها الدعاء، بل المراد الحث، والتحريض»[114].

القضية الثانية:
الذكر والحذف

يأتي الذكر في مواطن كما الحذف، ولكل بلاغته وفصاحته وقد أثنى البلاغيون على الحذف أيما ثناء وخصوه بالبلاغة والفصاحة وعنوه بدراسات غزيرة، وغدا لديهم قطب الرحى، والمدار المعلى، لذا قالوا عنه إنه: «باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن»[115] والحذف عند ابن جني من «شجاعة العربية»[116] والفصاحة - أيضا - تتبدى في «الحذف ولا تتم إلا به، أما إذا كان الكلام تاما، فلا فصاحة»[117] ويعلو الجمال والروعة الكلام إذا أنت «حذفت أحد ركني الجملة أو شيئا من متعلقاتها»[118] والحذف يأتي دوما لغرض بلاغي حيث إن «العدول عنه يكون إفسادا»[119] على أن الحذف لا يأتي هكذا اعتباطا سذجا وهرجا ومرجا ، وتتبدى اللغة وكأنها نسيج مهلهل، بل قيده علماء البلاغة فلابد من دال عليه، حتى لايكون الكلام تعمية وإلغازا ولا يتأتى الحذف من أجل الحذف، بل «لعلة بلاغية»[120].

ومن بلاغة الذكر لديه:

1 - **التفخيم والتعظيم:**

أما «الله فقيل غير مشتق من شيء بل هو علم لزمته الألف واللام، وقال سيبويه مشتق وأصله (إلاه) فدخلت عليه الألف واللام فبقى (الإله) ثم نقلت حركة الهمزة إلى اللام وسقطت فبقى (أللاه) فأسكنت اللام الأولى وأدغمت وفخمت تعظيما، وبعض العامة يقول: لا والله فيحذف الألف ولابد من إثباتها في اللفظ، كما كتبوا الرحمن بغير ألف ولابد من إثباتها في اللفظ، واسم الله تعالى يجل أن ينطق به إلا على أجمل الوجوه، وقد وضع بعض الناس بيتا حذف فيه الألف فلا جُزى خيرا»[121].

2 - **التخصيص ورفع اللبس:**

ولا يمكن حذف المضاف إليه في «قولهم: (خليفة الله) حيث الإضافة هنا للتخصيص، لآدم وداود ، لورود النص بذلك[122] وكذلك «قوس الجلاهق، وقوس الشابة»[123].

3 - **التوكيد:**

وفي قولنا: «ربنا لك الحمد»، قولنا : ربنا ولك الحمد، تزاد الواو، ولكن الزيادة توكيد»[124].

أما دواعي الحذف لديه فتمثل في:

1 - **التخفيف:**

فقولهم: «أذنت للعبد في التجارة، فهو مأذون له، والفقهاء يحذفون الصلة تخفيفا ، فيقولون العبد المأذون»[125].

2 - **كثرة الاستعمال:**

فالجمال «رقة الحسن والأصل (جمالة) بالهاء مثل صبح صباحة لكنهم حذفوا الهاء تخفيفا لكثرة الاستعمال»[126] ومنه كذلك «الخابية، وترك الهمزة تخفيفا لكثرة الاستعمال»[127].

3 - **الإيجاز وفهم المعنى:**

ونستبين ذلك في قوله: «ذكاة الجنين ذكاة أمه: المعنى ذكاة الجنين هي ذكاة أمه ، فحذف المبتدأ الثاني إيجازا لفهم المعنى»[128] كذلك «قالوا: محجور بحذف الصلة، والأصل محجور عليه، لفهم المعنى»[129] ومنه كذلك «كَحَّال: وبه سمى الرجل والأصل كحلت عين الرجل، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه لفهم المعنى»[130] ويجوز حذف المفعول الثاني اقتصارا لفهم المعنى «فيقال: نتجت الشاة ويجوز إقامة المفعول الثاني مقام الفاعل وحذف المفعول الأول لفهم المعنى، فيقال: نُتج الولد»[131].

4 - **الاختصار:**

وذلك نحو «غلام زيد وثوبه، أحسن من قولك غلام زيد وثوب زيد ووجه ذلك أن الاختصار على خلاف الأصل لأنه إنما يؤتى به للإيجاز والاختصار وحذف المضاف إليه على خلاف الأصل أيضا لأنه للإيجاز والاختصار»[132].

5 - **أمن اللبس:**

وقد «يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه إذا أمن اللبس ومنه «قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ**﴾[133] أي نكاحها»[134].

6 - **الحذف للعلم:**

ومنه حذف الصفة كما في «قوله: والله على كل شيء قدير» والمراد على كل شيء ممكن قدير، فحذفت الصفة للعلم[135] وقولهم: «وبلت السماء، الأصل وبل مطر السماء، فحذف للعلم به»[136].

7 - **الحذف للاتساع والمجاز:**

ومنه قوله تعالى: ﴿**لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى**﴾[137] أي لا يحيا حياة طيبة، فحذفت الصفة والموصوف مجازا واتساعا[138] وكذلك قولهم:

«هلبت الفرس، على حذف المضاف، أي هلبت ذنب الفرس، اتساعا»(139)
ومنه قولهم «لا تضرب زيدا ولا عمرا، والأصل: لا تضرب زيدا ولا تضرب عمرا لكنهم حذفوا الفعل اتساعا ، لدلالة المعنى عليه»(140).

8 - الحذف لقرينة:

وقد يجوز الحذف لقرينة ومنه «لا تأكل السمك وتشرب اللبن، فالعامل متعين وهو (لا)، لذا حذف، حيث لم يقل: لا تأكل السمك ولاتشرب اللبن»(141).

وتبقى كلمة وهي أن الحذف عنده، الإسقاط، إسقاط فضول الكلام، وذلك لتسويته، والحفاظ على مضمونه وفحواه «يقال حذف الشيء حذفا أيضا أسقطه، وكل شيء أخذت من نواحيه حتى سويته»(142).

التدرج في الحذف:

وقد يتأتى الحذف على مراحل ودفعات، يقول «أيمن الله استعمل في القسم وقد يختصر فيقال وايم الله، بحذف الهمزة والنون، ثم اختصر ثانيا فيقال (م) بالضم والكسر»(143) وهذا التدرج الغرض منه «الرياضة وتدريب الفكر وتجشمه»(144) وهذا أفضل من الحذف عند سيبويه الذى يأتي دفعة واحدة(145).

لقد أتت دواعي الحذف لديه متسقة ومتساوقة مع دواعي الحذف عند البلاغيين الأخر.

القضية الثالثة

التقديم والتأخير

ثمة بون شائع ، وثمة تمايز واضح بين الترتيب النحوي الذى يبعث على الملال والسأم ، والذى يدفع النفس البشرية إلى الزهد في مواصلة ما يكتب وما يطرح على الساحة الأدبية ومن ثم الانصراف عنه ، وبين

الترتيب البلاغي الذى يقضى على هذا الضيق والضجر، والذى يجلب الإثارة والشوق واللهفة لكل ما يلقى من نتاج أدبي وعلمي والتقديم والتأخير أو نقض الرتبة الرتيبة أو إعادة مكونات العمل الأدبي «باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد العناية»[146] وهو عند ابن جنى من «شجاعة العربية»[147] وله بلاغة - أية بلاغة - عند سيبويه، حيث تكمن في «تنبيه المخاطب وتأكيد الكلام وأهمية المتقدم»[148] إذن، لقد استشعر البلاغيون في دواخل أعماقهم ما كان يعتري القراء جراء هذه القوالب المسبوكة المسكوكة المحفوظة وتثبيط هممهم في عدم النهل والاستزادة من عمل ما.

مظاهر التقديم والتأخير وبلاغة ذلك عند الفيومي:

وذلك عندما يتناول القول القائل: (له الثناء الحسن) «فالتقديم والتأخير لا يفيد إلا التأكيد والتأسيس أولى»[149].

ويقول: «وفي الدعاء: حق ما قال العبد: حق مرفوع خبر مقدم، وما قال العبد مبتدأ» وفي رواية (أحق)، فأحق خبر مبتدأ، ويستعمل بمعنيين أحدهما اختصاصه بذلك، من غير مشاركة والثاني أن يكون أفعل التفضيل فيقتضي إشتراكه مع غيره وترجيحه على غيره»[150].

وتقديم المسند لديه يكون لداعي المبالغة «إذُنها صماتُها والأصل صماتُها إذنُها، فشبه الصمات بالإذن شرعا، ثم جعل إذنا مجازا ثم قدم مبالغة، والمعنى هو كاف في الإذن»[151].

ويتناول الآية القرآنية: **﴿وَقالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إيمانَهُ﴾**[152] قائلا: «وذلك على التقديم والتأخير، والأصل يكتم من آل فرعون إيمان»[153].

ويتناول قول جرير:

الشمسُ طالعةٌ ليستْ بكاسفةٍ ... تبكى عليك نجومُ الليلِ والقمرا

معقبا بقوله: «في البيت تقديم وتأخير، والتقدير، الشمس في حال طلوعها وبكائها عليك ليست تكسف النجوم والقمر لعدم ضوئها»[154] هذا هو جهده في التقديم والتأخير، وكما نرى فهو تارة يذكر بلاغة ذلك وتارة أخرى يسرد مظاهره خلوا من أية بلاغة، بيد أننا نجد بعضا من العلماء المحدثين الذين لا يؤمنون بحقيقة التقديم والتأخير ولا بعلله «لا معنى لأن ننساق مع البلاغيين حين يعزون تقديم المسند إليه إلى أمور تلمسوها من شواهد معينة كالتمكن في ذهن السامع، والتعجيل بالمسرة أو المساءة والاستلذاذ والتعظيم والتحقير.... إلخ من الغريب أنهم يجعلون نفس هذه الأسباب أو معظمها، داعيا من دواعي تقديم المسند أيضا !! ودراستهم هنا لا تعدو أن تكون نقدا أدبيا لأمثلة معينة تصوروا فيها تلك الأمور التي أشاروا إليها»[155].

ولكن هذا الرأي ليس الحقيقة كل الحقيقة، فقد لمسنا دواعي التقديم في الأمثلة سالفة الذكر، وألفيناها من أجل التأكيد والاختصاص بل المبالغة، وهي دواعٍ جديدة طريفة كل الطرافة، بل إن التقديم والتأخير ذروة حسن التعبير «إن التصرف السديد في بناء الجمل والعبارات بتقديم بعض العناصر أو تأخيرها»[156].

إنه «مخالفة لقواعد عمل القرائن النحوية اللفظية، تلك القواعد التي تسهم في سذاجة النص الأدبي»[157] إنه «ما نسميه بالمحور الاستبدالي»[158] أو اللغة المعيارية، لقد أتاح هذا الانحراف عن سمت ونسق الكلام «أن يضيفوا إلى مباحثهم بعدا جماليا في تركيب الكلام من خلال العدول عن التركيب المألوف إلى ترتيب آخر يتميز بقدرته على إبراز الدلالة بتقديم جزء على آخر أو تأخيره عنه»[159].

إن الآراء السالفة الذكر لهي ثورة على كل من يجحد فضل التقديم والتأخير، ويحيف شمائله.

القضية الرابعة
أسلوب القصر

ومن طرق القصر لديه:

1 - النفي والاستثناء (لا + إلا):

وهذا الدرب رأس الباب في طرق القصر عند البلاغيين، وقد تحدث فيه الفيومي «وأحلت الأمر على زيد، أي جعلته مقصورا عليه مطلوبا به، ومنه: (لا حول ولا قوة إلا بالله) قيل معناه: لا حول عن المعصية ولا قوة على الطاعة إلا بتوفيق الله»(160).

فقد تكلم في عبارة شديدة الاقتضاب عن أسلوب القصر وعنى بطرف منه، وهو المقصور عليه وجاء في سياق الكلام بأسلوب القصر المتمثل في النفي والاستثناء.

2 - (بل):

وذلك في سياق حديثة عن معناها الذى هو عين معنى القصر يقول «ولها معنيان، أحدهما إبطال الأول وإثبات الثاني وتسمى حرف إضراب نحو: اضرب زيدا بل عمرا، والثاني الخروج من قصة إلى قصة ، كقولك عليَّ دينارٌ بل درهمٌ، محمول على المعنى الثاني لأن الإقرار لا يرفع بغير تخصيص»(161)، انظر إلى قوله : لأن الإقرار لا يرفع بغير تخصيص، فهذا يدلك على إفادتها معنى القصر والقصر هنا قصر تعيين(162).

3 - القصر بـ (إنما):

وهو الضرب الثالث من أضرب القصر، يقول: «وقولهم: إنما زيد قائم ، بمنزلة أن الشأن زيد قائم، فهو يحتمل العموم إلى معنى الحصر، فإذا قيل: إنما زيد قائم، ينقل المعنى لا قائم إلا زيد»(163) ومن الكلام السابق يستبين لنا ونستهدي به أن إنما من طرق القصر وهي عنده

تضاهي وتماثل وتساوى النفي والاستثناء ولكن يجانبه الصواب عندما يجعل إنما هي (لا + إلا) فإن جمهور البلاغيين على أن (إنما) هي (ما+ إلا)[164] وهو أيضا يوضح أن «إنما» إثبات ونفي معا فهي تثبت الحكم للمذكور، وتنفيه عما عداه، وهي ظاهرة في الحصر أولا، وتحتمل التوكيد ثانيا»[165] والقصر بـ (إنما) هو قصر قلب[166].

القضية الخامسة

الإيجاز والإطنــاب

أولاً الإيجاز:

تسمو البلاغة بالإيجاز، وما من بليغ إلا وقد أعلى من قيمة الإيجاز، حتى ليصل مفهوم البلاغة لديهم ويتبلور حول كنية الإيجاز، فها هو الجاحظ يقول: «البلاغة هي الإيجاز من غير عجز، والإطناب في غير خطل»[167] وثمة باحث آخر يرى الإيجاز «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى»[168] بل إن من شروط الفصاحة والبلاغة - عند ابن سنان الخفاجي «الإيجاز والاختصار»[169].

غير أن الفيومي قد عرف وحد الإيجاز تعريفا وتحديدا دقيقا كما الرماني إذ يقول: «ومن هذا اختصار الكلام، وحقيقته الاقتصار على تقليل اللفظ دون المعنى»[170] وهو كذلك عند الخطيب القزويني[171] فالمعول الأساسي هو المعنى الذى ما دام قد أتى مستوفيا فلا غضاضة إذن من الاقتصار والاختصار اللفظي.

ويأتي الإيجاز عنده بنوعيه: إيجاز حذف، إيجاز قصر.

(أ) إيجاز الحذف:

ويتمثل في:

1. **حذف الحرف** مثل: حذف «الهاء في (الحشاشة)، فيقال (حشاشن)[172] وحذف «التاء في هاء : أي هات»[173].

2. **حذف اسم لا**: مثل «قولك : لا عليك أي لا بأس عليك»[174].

3. **حذف خبر لا**: نحو لا إله إلا الله، والمعنى لا إله موجود أو معلوم إلا الله[175].

4. **حذف الفعل والفاعل**: نحو: «لا ولد لي ولا مال، أي لا ولد يشبهني»[176].

ويحذف الفاعل، للعلم به نحو: «أوجعه رأسه، أي ألمُ رأسه، لكنه حذف للعلم به»[177].

5. **حذف المبتدأ**: نحو قوله تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ**﴾[178] التقدير: وقت أو زمان الحج[179].

6. **حذف أسلوب الإغراء**: في «قول المنادى: الصلاة جامعة: منصوبة على الإغراء، أي: الزموا الصلاة»[180].

7. **حذف الجار والمجرور**: وذلك في حديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – «صوموا يوم عاشوراء وخالفوا اليهود، صوموا قبله يوما وبعده يوما : أي صوموا معه»[181].

8. **حذف المضاف**: نحو قول الناس: «خفيف العارضين، أي خفيف شعر العارضين»[182].

9. **حذف المضاف إليه**: وقد يحذف المضاف إليه «ويعوض عنه ألف ولام لفهم المعنى نحو قوله تعالى: ﴿**وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى**﴾[183] أي «عن هواها»[184].

10. حذف الصفة: نحو «ورثوا المجد كابرا عن كابر : أي كبيرا شريفا عن كبير شريف»[185].

11. **حذف المفعول**: نحو «قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها نصف العلم**»، والتقدير، تعلموا علم الفرائض[186].

12. **حذف اسم كان للعلم به:** نحو قوله عليه السلام: «من كان له عانة فاقتلوه، الأصل من كان له شعر عانة ، فحذف للعلم به»[187].

13. **حذف الموصوف:** نحو: «عقيب الصلاة: على تقدير محذوف، والمعنى: في وقت عقيب وقت الصلاة، فيكون عقيب صفة وقت ثم حذف من الكلام»[188].

14. **حذف لاسيما للعلم بها:** وربما حذفت - لاسيما - للعلم بها وهي مرادة لكنه قليل[189].

هذه هي مناط إيجاز الحذف وقد أحصيناها وعددناها عدا وإحصاء، ولم نغادر منها شيئًا البتة.

(ب) إيجاز القصر وبلاغته:

وإيجاز القصر هو أعلى طبقات البلاغة ، هو الثريا ، هو الصاري، هو محور عناية البلغاء، هو حذف دون حذف يفهم من المعنى، ويلمح لمحا هو: «تقليل اللفظ وتكثير المعنى بلا حذف»[190].

ومنه عند الفيومي معقبا على قول الشاعر:

أعيَّرتنا ألبانَها ولحُومَها وذلك عارٌ يا بن ريْطة ظاهرُ

يقول: عيرتنا «كثرة الإبل واللبن وليس ذلك للتجارة بل للضيوف وذلك عار لا يُستحيا منه»[191].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾[192] أي نسبح حامدين لك أو الحمد لك وقيل التقدير: وبحمدك نزهتك وأثبت عليك فلك المنة والنعمة على ذلك[193]، وتقول: «ربنا لك الحمد: أي: لك المنة على ما ألهمتنا، أو لك الذكر والثناء لأنك المستحق لذلك وفيه معنى الثناء والتعظيم والتوحيد»[194] وبعته يدا بيد، أي: حاضرا بحاضر، والتقدير «في حالة كونه مادا يده بالعوض، وفي حال كوني مادا يدي بالمعوض، فكأنه قال: بعته في حال كون اليدين ممدودتين بالعوضين»[195].

ثانياً: الإطناب:

ويعرف الإطناب بقوله: «المبالغة في القول كمدح أو ذم»[196] ومن وُسائل الإطناب عنده:

1 - ذكر الخاص بعد العام، وبلاغة ذلك:

وذلك في معرض حديثه عن الحمد، الشكر فيوضح أن الحمد، عام كقول المُتبلى: «الحمد لله، إذ ليس هنا شيء من نعم الدنيا يكون في مقابلة إحسان يصل إلى الحامد»[197] فالحمد في السراء والضراء على السواء[198]، بينا الشكر «فلا يكون إلا في مقابلة الصنيع، فلا يقال شكرته على شجاعته وبلاغة ذلك التعجب والتعظيم للممدوح وخضوع المادح»[199].

وفي سياق وملمح آخر متصل بذلك يوضح ذكر الخاص بعد العام وبلاغته عقيب تناوله الآية القرآنية: ﴿**فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ**﴾[200] يقول: إنما خص ذلك بالذكر لأن العرب تذكر الأشياء مجملة ثم خصّ منها شيئا بالتسمية على فضل فيه ، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ**﴾[201].

وكذلك الآية القرآنية: ﴿**مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ**﴾[202] فكما أن إخراج محمد ونوح وإبراهيم وعيسى من النبيين وإخراج جبريل وميكال من الملائكة ممتنع كذلك إخراج النخل والرمان من الفاكهة ممتنع[203] ثم يؤكد بلاغة ذلك «ويجوز ذكر الخاص بعد العام للتفضيل»[204] إن مزية التفضيل آكدةفي بلاغة هذا النوع وهو بذلك يتفق مع البلاغيين قديمهم ومحدثيهم[205].

2 - ذكر العام بعد الخاص، وبلاغة ذلك:

وذلك نحو قوله: «كما يجوز ذكر الخاص قبل العام، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ**﴾[206] وذلك

للتفضيل»[207] أيا ما كان الأمر، فمدار الأمر كله هو التفضيل والتنويه بشأنه.

الفيومي يجانبه الصواب في التفرقة بين الخاص والعام:

لقد حاول الفيومي جهده التفرقة بين الخاص والعام وذاك في معرض حديثه في الفرق بين العام والسنة ولكنه وقع في مزلق وعر، انظره قائلا: «العام حول يأتي على شتوة وصيفه وعلى هذا فالعام أخص من السنة، فكل عام سنة وليس كل سنة عاماً، وإذا عددت من يوم إلى مثله فهو سنة، وقد يكون فيه نصف الصيف ونصف الشتاء والعام، لايكون إلا صيفا وشتاء متواليين»[208] فجملة قوله: إن السنة خاص، العام عام ولكن كيف يستقيم قوله كل عام سنة وليس كل سنة عاما مع قوله العام أخص من السنة ؟!!!

وعنده الجمع ما دل على العام، والمفرد ما دل على الخاص: نحو قوله: «الغمام: السحاب والغمامة: أخص منه»[209].

بين العام والخاص والأعم:

فهو يرى أن العام أو العموم ما جاء مجملا أما إذا فصلته وقيدته فأنت بذلك تخصصه «ومعنى العموم إذا اقتضاه اللفظ ترك التفصيل على الإجمال، فقولك: من يأتني أكرمه، وإن كان للعموم ، فقد يقتضي المقام التخصيص بزمان أو مكان أو أفراد نحو قولك : من يأتني أطعمه من هذه الفاكهة، وهي تبقى رطبة دائمًا»[210] ذلكم هو البون بين العام والخاص، غير أنه يفرق بين العام والأعم في تناوله (متى) حيث يؤكد أن (متى) للمعنى الأعم، و(متى ما) للمعنى العام «فما أمكن استيعابه يستعمل فيه (متى) وما لم يكن استيعابه تزاد (ما) عليه، فيقال (متى ما) لأن زيادتها تؤذن بتغيير المعنى وانتقاله عن المعنى الأعم إلى معنى عام، فهذا عام فهذا فرق بين العام والأعم»[211].

الفيومي يرى وجوب تقديم العام على الخاص:

حيث يرى في حال اجتماع العام والخاص وجوب تقديم العام على الخاص لإظهار مزية التفضيل للخاص - فيقال: «القرشي الهاشمي أما لو قدم الخاص لأفاد معنى العام، وهو التوكيد»[212].

وضع العام موضع الخاص والعكس:

«الفرصاد: التوت وأهل البصرة يسمون الشجرة فرصادا، لأن الشجر قد يسمى باسم الثمر، كما يسمى الثمر باسم الشجر»[213].

3 - الإيضاح والتفصيل بعد الإيهام:

«واستعجم الكلام علينا مثل استبهم، وهو الكلام غير المفهوم ومنه بهيمة عجماء ، لأنها لا تفصح»[214] ويتناول ذلك في مزية فريدة حين يتناول الفرق بين الشك والإبهام في معرض حديثه في معانى (أو) والفرق بينها وبين (أم) ففي الشك المتكلم لا يعرف التعيين لذا يسأل (بأو) فهو سؤال عن الوجود من عدمه، أما في الإبهام ، فالمتكلم يعرف التعيين لكنه أبهمه على السامع لغرض الإيجاز، فبلاغة الإبهام - إذن- تكمن لديه في الإيجاز وإن كانت ذات بعد نفسانى، حيث إن النفس تلهث دوما خلف الشيء المبهم الملغز، وتذهب فيه كل مذهب ولا تزال تحاول فك طلاسمه وشفراته دؤوبة في ذلك ساعية ما وسعها السعي إليه وهذا ما يسميه علماء النفس بالشخص الفضولي[215] ففي حالة الشك نسأل (بأو)، وفي حالة الإبهام والتعيين نسأل (بأم) «فما جهل وجوده فالسؤال) بـ (أو)، وما علم وجوده وجهل تعيينه، فالسؤال بـ(أم)، نحو: أزيد أفضل أم عمرو؟ والجواب زيد إن كان أفضل أو عمرو إن كان أفضل، لأن السائل قد عرف وجود أحدهما فيهما، وسأل عن تعيينه، فيجب التعيين»[216] وعلى ذلك فـ (أم) لإزالة هذا الإبهام وتوضيحه ومن «التفصيل قولك: كنت آكل اللحم أو العسل، والمعنى:

كنت آكل هذا مرة وهذا مرة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾[217]، أي: جاء بأسنا بعضها ليلا وبعضها نهاراً ، وكذلك قوله ﴿**دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا**﴾[218] والمعنى: «وقتا كذا ووقتا كذا»[219] ويتناول «قولهم: أقل الأمرين أو أكثر الأمرين من كذا وكذا، الوجه أن تكون بالواو، أنها مفسرة للأمرين، ولا نقول (أو كذا) لأن» (أو) تدل على الإبهام، (الواو) تفسر وتوضح المعنى»[220].

4 - الاحتراز:

وهو ومصطلح الاحتراس سواء، وهو عند بعض البلاغيين المنقذ، لأنه «لولاه لفهم الكلام على غير مراده ومقصوده، هو إصابة المقدار»[221] وهو عند ابن سنان الخفاجي التحرز مما يوجب الطعن، ذلك أن «المتكلم يأتي بكلام لو استمر عليه لكان فيه طعن فيأتي بما يتحرز به من ذلك الطعن»[222] وهو عند ابن جنى «التقيد»[223] ولكن أين معجم الفيومي من كل هذا وذاك؟! إنه لم يعرفه ، بيد أنه أتى بما يدل على معناه «ولو كان الثناء لا يستعمل إلا في الخير كان قول القائل: أثنيت على زيد، كافيا في المدح، وكان قوله : لها الثناء الحسن، لا يفيد إلا التأكيد والتأسيس أولى، فكان في قوله الحسن احتراز عن غير الحسن فإنه يستعمل في النوعين»[224] فالذي يستنبط من الكلام آنف الذكر أن الثناء يستعمل في الخير والشر وأن لولا الاحتراز بقوله: (الحسن) لفهم ذلك، أما وأنه قد احترز واحترس وأتى بالحسن، فقد قر ووقر أنه للخير وللخير فقط.

وقولهم: «فعلت ذلك (عمدا) على عين و(عمد عين) أي بجد ويقين وهذا فيه احتراز ممن يرى شبحا فيظنه صيدا فيرميه فإنه لايسمى (عمد عين) لأنه إنما تعمد صيدا على ظنه»[225] فالاحتراز هنا تمثل في التقيد بالتسمية، فإذا ظن أنه صيدٌ رماه واصطاده، وإلا فهو عمد عين، لا يجوز صيده.

5 - الترادف:

هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد وقد أثبته من القدامى أمثال ابن خالويه، وابن جنى، وصاحب القاموس المحيط ، وقد أنكره فريق آخر ، مثل ثعلب، وابن درستويه، وأبي على الفارس وكذلك الشأو والحال بالنسبة للمحدثين[226]. ولكنِ صاحبنا لا يكاد ينكره بل يقره «بل ترادف الواو، كقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ * بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ**﴾»[227] أي وهو قرآن مجيد»[228] وفي قولة تعالى: ﴿**عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾[229] (ذات الشيء): نفسه «وفي سورة السجدة (نفس الشيء) ذاته فجعل نفس الشيء وذات الشيء مترادفين»[230].

بلاغة الترادف والتأكيد:

ومنه «نفس الغيب ونفس القلب ومثله نسيم الصبا وهي نفس الصبا لاختلاف اللفظين طلبا للتأكيد»[231].

الفيومي يضطرب اضطرابا ظاهرا في الترادف:

فبعد أن ينكر ثمة ترادف بين قعد وجلس ، يعود القهقري ويؤكد وجود ثمة هذا الترادف مرة أخرى «الجلوس غير القعود وقد يكون جليس بمعنى قعد»[232] وهذا التَّخبُّط الملاحظ ربما مرده علماء اللغة أنفسهم حول هذين اللفظين تحديداً فهو في منحاه الأول ينحو نحو ثعلب وابن فارس اللذين تكلفا في إيجاد الفرق بين قعد وجلس[233] وفي منحاه الثاني نجده قد سلك مسلك ابن جنى في خلو هذين الفعلين من ثمة فارق[234].

أسباب الترادف عند الفيومي:

ويكون «(أحد) مرادفا (لواحد) في موضعين: أحدهما وصف الله تعالى، الثاني أسماء العدد للفعلية وكثره الاستعمال، فيقال: (أحد

وعشرون)، واحد وعشرون)»[235] فأسماء الأعداد والتغليب وكثرة الاستعمال من عوامل الترادف وعلله، وكذا «التوليد، التطور الصوتي، الاقتراض ، تعدد الأسماء للشيء الواحد»[236].

ثالثا: المساواة:

ويتكلم عن المساواة في عبارة جد مقتضبة في التفرقة بين أو، أم «فالسؤال بأو، والجواب نعم أولا، وللمسؤول أن يجيب بالتعيين ويكون زيادة في الإيضاح»[237] فالجواب إذا كان بـ (نعم أولاً) فهو مساو للسؤال ولو عينت أحدهما لكان ذلك إيضاحا، أي إطنابا، وذلك في جواب سؤال: أزيد عندك أو عمرو ؟ فالجواب نعم أولا، إن كان أحدهما عنده، أما إذا عينت وحددت، فهذا إيضاح وإطناب، فقوله السابق هو حديث عن المساواة التي يكون فيها «اللفظ مساويا للمعنى»[238].

القضية السادسة

التعريف والتنكير

دعنا نؤكد أن الأصل، النكرة، ثم اتسعت المسميات وصارت طرائق قددا ، فوجب وتعين التعريف لمتابع تلك المسميات والتسميات «فالنكرة أشد تمكنا من المعرفة ، لأن الأشياء تكون نكرةفي الأصل، ثم تعرف»[239] وتتجلى طرق التعريف لدى الفيومي في مصباحه المنير، كالآتي:

التعريف بالألف واللام (أو اللام) وبلاغة ذلك:

1 - التعريف باللام، لدواع منها: :

أ) لام العهد الذهني:

والآن «ظرف للوقت الحاضر، الذى أنت فيه ولزم دخول الألف واللام للتعريف بل وضع مع الألف واللام، للوقت الحاضر»[240] وهو

ذات الشأو عند ابن جنى «كنت الآن عنده ، وسمعت الآن كلامه ، فمعنى هذا، كنت في هذا الوقت الحاضر»[241] وفي حال هذه اللام «تكون الإشارة إلى بعض مبهم غير معين، أو فرد من أفراد الحقيقة، لقرينة دالة»[242].

ب) لام الجنس أو لام الحقيقة:

أي «الإشارة إلى الحقيقة نفسها»[243] وذلك في معرض حديثه في أم حبين «وهي معرفة مثل ابن عرس، ابن آوى إلا أنه تعريف جنس، وربما أدخلوا عليها الألف واللام، فقالوا: أم الحبيّن»[244].

جـ) لام العهد الخارجي (لام العهد العلمى):

وهي «الإشارة إلى معهود بين المتكلم والمخاطب»[245] وذلك معلقا على قول الشاعر:

فراحَ بها من ذي المجاز عشيّةً يُبادرُ أولى السَّابقات إلى الحبلِ

فـ «الحبال إذا أطلقت مع اللام ، فهي حبال عرفة»[246] فهو بذلك يعني هذا النوع من اللام، وإن كان لم يسمه صراحة.

ومنه كذلك دخول الألف واللام على شهر محرم ، لمحا للصفة ، وجعلوه علما بها مثل: النجم، الدبران، ونحوهما، و يجوز دخولهما على غيره من الشهور عند قوم[247] ومنه قوله «إذا أطلقت العرب النجم، أرادوا الثريا، وهو علم عليها بالألف واللام»[248].

د) لام الاستغراق (لام العموم):

وهي التي يراد بمدخولها «جميع الأفراد»[249] وهو يسميها بـ (لام العموم) وذلك في تمييزه بين الرب، «الرب يطلق على الله تعالى معرفا بالألف واللام، وفي رواية الرسول - عليه السلام - حتى تلد الأمة ربها، لا يجوز استعماله بالألف واللام للمخلوق بمعنى المالك - ربها (مالكها) - لأن اللام للعموم والمخلوق لها يملك جميع المخلوقات»[250].

ولا يشترط اختصاص اللام بالتعريف ، فقد تدخل أيضا «للصفة، كدخولها في الحسن والعباس»[251] وقد تدخل عوضا عن المضاف إليه وقد يحذف المضاف إليه ويعوض عنه الألف واللام، لفهم المعنى، نحو قوله تعالى: ﴿**وَنَهي النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى**﴾[252] أي «عن هواها»[253].

وقد تكون اللام عوضا عن حرف الجر (من) «وربما دخلت اللام مكان (من) يقال بعتك الشيء وبعته لك، فاللام زائدة»[254].

وفي النهاية يجب التنويه على بلاغة التعريف باللام «تمييز المشتركات»[255] فالبلاغيون يعمدون إلى هذا النوع ويقصدونه قصدا، للتمييز والتخصيص والتعظيم أيضا «اللّه، أصله إلاه، فدخلت عليه الألف واللام وأدغمتا وفخم تعظيما ولا بد من إثبات الألف في اللفظ، واسم اللّه تعالى يجل أن ينطق به إلا على أجمل الوجوه»[256].

2 - التعريف بالعلمية:

ويشطرها شطرين : عين أو جوهر، وهو الاسم نفسه، مثل أسامة، علم جنس على الأسد، وبه «سمي الرجل»[257] عرض أو صفة وهو ما لايقوم بنفسه ولا يوجد إلا في محل يقوم به.

الفيومي يفرق بين العرض والجوهر:

والعرض «خلاف الجوهر، ذلك نحو حمرة الخجل، وصفرة الوجل»[258].

ويتكلم عن اللقب ، ويقسمه شطرين:

فهو «لقب النبز، كما قال تعالى عنه في سورة الحجرات: ﴿**وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ**﴾[259] وهو لقب العلم وليس بحرام ، وبلاغته حينئذ هي التعريف وليس نبزا ولا تنقيصا، مثل تعريف بعض الأئمة المتقدمين بالأعمش، والأخفش والأعرج، ونحوه[260] واللقب عنده قد يتسع ويتسامح ليتمثل جماعة بأكملها مثل الروافض «فلما عرفوا مقاله زيد بن على حين نهاهم عن الطعن في الصحابة رفضوه ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب»[261].

وتكلم عن الكنية وبلاغتها:

فالكنية، اسم يطلق على الشخص «للتعظيم نحو: أبو حفص، أبي الحسن، وقد تكون علامة عليه، كقولك كنيتُه أبا محمد، وبأبي محمد»[262].

3 - **التعريف بالضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة**[263].

4 - **التعريف بالإضافة:**

أولاً: كنه الإضافة: هي «ضم الأول إلى الثانى»[264].

ثانيًا: كيفية الإضافة: إذا اجتمع مفردان في الإضافة إلى اسم، فالأحسن إضافة أحدهما إلى الظاهر، وإضافة الآخر إلى ضميره، نحو: غلام زيد وثوبه وهو أحسن من قولك: غلام زيد وثوب زيد، لأنه قد يوهم أن الثاني غير الأول، هذا في حالة كون المضاف إليه ظاهرا.

أما إذا كان المضاف إليه ضميرا، فوجبت لفظا «نحو: لك من الدرهم نصفه وربعه»[265].

ثالثا: شروط الإضافة: ويضع عدة شروط لكي تصح الإضافة وهي[268]:

1 - عدم إضافة الشيء لنفسه، إلا إذا اختلف اللفظان، نحو: (حب الحصيد) (حق اليقين) (مسجد الجامع).

2 - أن يكون المضاف من جنس المضاف إليه، أو كما يقول هو: بعض المضاف إليه: نحو قولك: زيد أفضل القوم، الياقوت أفضل الحجارة ولا يصح القول: الياقوت أفضل الخزف ، لأنه ليس منه.

3 - أن يضيف «التعريف شيئا جديداً فلا يقال : زيد أفضل إخوته ولا: يوسف أحسن إخوته»[266].

رابعاً: بلاغة الإضافة: وتتبدى في:

1 - التخصيص، كقوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾[267] فالإضافة «هنا ليست للتعريف بل للتخصيص»[268].

2 - التعريف أو التخصيص، ويضاف «الأول إلى الثاني يكتسب منه التعريف أو التخصيص»[269] كقولك برود عصب[270].

3 - إزالة الإبهام: «وبعد، ظرف مبهم لا يفهم معناه إلا بالإضافة لغيره»[271].

4 - الإيجاز والاختصار ، وذلك في قوله: «فإن كان ضميرا، وجبت الإضافة فيهما لفظا نحو: لك من الدرهم نصفه وربعه، ووجه ذلك أن الإضمار على خلاف الأصل لأنه إنما يؤتى به للإيجاز والاختصار»[272].

5 - الملك ، نحو «غلام زيد»[273].

6 - المجاز، وقد تأتى للمجاز، نحو «قولك: دار زيد لدار يسكنها ولايملكها»[274].

7 - عدم الملابسة، ويضاف «ابن إلى ما يخصصه لملابسة بينهما نحو: ابن السبيل ابن الحرب، ابن الدنيا»[275].

القضية السابعة

الفصل والوصل

وهو من مباحث علم المعاني الشديدة الخطورة والأهمية بل من أهم علوم البلاغة قاطبة، بل «هو حد البلاغة»[276] وهي أيضا.. أي البلاغة «معرفة الفصل والوصل»[277] وهو بذاته علم البلاغة[278]. والوصل، استخدام حرف العطف الواو، والفصل ترك الواو.

ومن مواطن الوصل لديه:

1 - **اتفاق الجملتين**، خبرا أو إنشاء، لفظا ومعنى، أو معنى فقط، مع وجود مناسبة جامعة بينهما، وليس «هناك مانع من الوصل أو

العطف»[279] وقد ظهر ذلك عند الفيومي في معجمه حينما تناول حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، «**تجزئ البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة**» ففرق الحديث بينهما بالعطف ، إذ «لو كانت البدنة في الوضع تطلق على البقرة لما ساغ عطفها لأن المعطوف غير المعطوف عليه»[280] فهو يريد التأكيد على أن الوصل بالعطف هنا للمغايرة اللفظية، في اختلاف البدن عن البقرة لا المغايرة المعنوية، والاتفاق في العدد باد وهو سبعة «والاتفاق أيضا باد في كونهما خبريين كذلك يتناول الحديث» إن خالدا جعل رقيقه وأعبده حبسا في سبيل الله، ولوجود المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وإن جعل العبيد فهُم الرقيق ، فلم يبق فيه فائدة - أي العطف- إلا التوكيد[281].

2 - **اختلاف الجملتين**، الجملتين خبرا وإنشاء، ولو ترك الوصل لأوهم خلاف المقصود، ومنه يقال : أكرم زيدا وإن قعد ، ففيه نص على إدخال الملفوظ بعد الواو وتحت ما يقتضيه اللفظ من الإطلاق والعموم إذ لو اقتصر على قوله : أكرم زيدا ، لكان مطلقا ، والمطلق جائز التقييد والتخصيص، أما هنا «فالمعنى أكرمه سواء قعد أولا فيبقى الفعل على عمومه وتمتنع إرادة التخصيص»[282] فالوصل هنا واجب لسببين:

أولهما: اختلاف الجملتين خبرا وإنشاء ، فالجملة الأولى إنشائية طلبية (أكرم)، والثانية خبرية.

ثانيهما: الخوف من خلاف المقصود وهو التعميم لا التخصيص ، في إكرام زيد على أية حال وهيئة ، وكذلك في «قولنا : ربنا ولك الحمد، فالأولى إنشائية طلبية الثانية خبرية»[283].

ثانيا: مواضع الفصل:

1 - أن يكون بين الجملين «اتحاد تام ، كأن تكون الجملة الثانية مؤكدة للأولى»[284] يقول في ذلك: «وألفاظ التوكيد تتبع المؤكد في إعرابه ولا يجوز قطع شيء من ألفاظ التوكيد على تقدير عامل آخر، ولا يجوز في ألفاظ التوكيد أن تنسق بحرف العطف فلا يقال: جاء زيد نفسه وعينه ، لأن مفهومها غير زائد على مفهوم المؤكد، والعطف يكون عند المغايرة»[285] ويتحدث في ذات الشأن عن مواضع الوصل وذلك لاتحاد الجملتين «حيث يجوز جاء زيد الكاتب والكريم»[286].

أن تكون الجملة الثانية بدلا من الأولى:

وفي «الدعاء : حق ما قال العبد، هو مرفوع خبر مقدم، وما قال العبد مبتدأ، وقولنا: كلنا لك عبد جملة بدل من هذه الجملة»[378] ولهذا أسقط الواو، في حالة البدل، ولكن عندما أوّل إعراب الجملة الثانية تأويلا آخر أتى بالواو ليدلك على إدراكه مواضع الفصل والوصل، يقول في ذلك «وفي رواية: أحق وكلنا، بزيادة الألف والواو، فأحق : خبر مبدأ محذوف، وما قال العبد مضاف إليه والتقدير: هذا القول أحق ما قال العبد، وكلنا لك عبد جملة ابتدائية»[388] وموضع الفصل السابق يسمى كمال الاتصال.

2 - أن تكون الجملة الثانية جوابا عن سؤال، نشأ من الجملة الأولى فتنزل منزلته وتفصل الثانية عنها ما يفصل الجواب عن السؤال «وهو خفي غامض، دقيق صعب»[289] ويتناول ذلك في شرح حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - «**كل مسكر حرام وما أسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام**» ولأن الفاء جواب لما في المبتدأ من معنى الشرط ، والتقدير مهما يكن من شيء يسكر كثيره فقليل

ذلك الشيء حرام»[290] وكأنه سؤال ضمني عن سبب خاص للحكم يفهم من سياق الكلام : ما حكم القليل من المسكر؟

بلاغة الفيومي في الفصل والوصل وموقف د. درويش الجندي:

ويتناول قولهم : أقل الأمرين أو أكثر الأمرين من كذا وكذا ، فيوضح أن الوصل هنا (بالواو) أحسن من الفصل (بأو) وذلك لوجود التناسب التام بينهما، كما أن الوصل هنا واجب لأن الجملة الثانية متفقه مع الأولى، فأصلها (من كذا ومن كذا) والتطابق في التعدد موضح لمعناهما، كما أن الواحد لا يكون له أقل أو أكثر، أما (أو) التي تدل على الفصل فإن المعنى سيكون «إما من هذا وإما من هذا وكان أحدهما لابعينه مفسرا للاثنين وهو تمتنع» ويتفق د/ درويش الجندي في ذلك قائلا: «إن التناسب بين الجملتين يعنى توافر رابطة تجمع بينهما باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعا فتكرار كذا يخطر على البال عند ذكرها مرة واحدة»»[291].

القضية الثامنة

موضوعات تتعلق بعلم المعانى ومنها

القلب:

هو عند العلوى من أفانين البلاغة ودال على الاقتدار في الكلام وهو خمسة أوجه:

الوجه الأول: قلب التبديل أو العكس في نظام وترتيب الكلام مثل كلام الملوك ملوك الكلام.

الوجه الثاني: قلب البعض مثل المقلتان المقتلان.

الوجه الثالث: قلب الكل مثل حتف وفتح.

الوجه الرابع: المجنح وهو أن يكون القلب في أول كلمة في البيت وآخر كلمة منه .

الوجه الخامس: المستوى وهو «الذى أوله وآخره على جهة الاستواء»[292].

وهو عند السكاكي – القلب – داخل في «علم المعاني، ويورث الكلام ملاحة»[293] وهو جائز عند المبرد ويأتي «للاختصار والإيجاز»[294].

وهو جائز عند ابن سنان الخفاجي وسيبويه[295] بينما هو عند ابن السكيت ذو شأن آخر، حيث يفرد له رسالة عنوانها: (القلب والإبدال) وقد أرجعه إلى التطور الصوتي[296].

وبعد.....، فهذه أشتات آراء علماء في القلب، وندلف الآن إلى معجم الفيومي لنرى ماذا قال فيه؟!!

تعريف القلب عند الفيومي:

هو «الكلام المصروف عن وجهه»[297].

أقسام القلب وأنواعه في معجم الفيومي:

1 – **قلب البعض:**

ويمثل له بقوله «جبذه جبذا، مثل جذبه جذبا قيل مقلوب منه»[298] وقد قالوا: «آن لك أن تفعل كذا أينا، من باب باع بمعناه، وهو مقلوب منه»[299]، أيس بعضهم يقول هو مقلوب من يئس[300] «وحلكاء كأنها مقلوبة من لحكة»[301] «والجاه مقلوب من الوجه»[302].

2 – **قلب العكس أو التبديل:**

وهو عنده ويمثل له بقوله: «آجرت زيدا الدار وآجرت الدار زيدا على القلب، مثل أعطيت زيدا درهما، وأعطيت درهما زيدا»[303] وقوله تعالى: **﴿خُلِقَ الإنسان من عَجَل﴾**[304] قال ابن السكيت: هو على القلب والمعنى: «خلق العجل من الإنسان»[305] والعكس عنده من القلب «وكلام معكوس: مقلوب غير مستقيم في الترتيب أو في المعنى»[306]

ومنه «وجع فلانا رأسه أو بطنه، يجعل الإنسان مفعولا والعضو فاعلا وقد يجوز العكس وكأنه على القلب»[307].

3 - **قلب الكل:**

آن قد يستعمل على القلب، فيقال: أنى يأنى ومنه قول الشاعر:

ألمّا يئن لي أن تُجلى عمايتي وأقصر عن ليلى بلى قد أنى ليا

فجمع «بين اللغتين آن ، يئن»[308].

قلب المعنى:

وذلك حينما نطلق على «الصحراء مفازة، وسميت به تفاؤلا بالسلامة، وتسمى القافلة للراجعة من السفر وللمبتدئة أيضا تفاؤلا لها بالرجوع، والعرب تسمي الناهضين للغزو قافلة، تفاؤلا»[309].

بلاغة القلب لدى الفيومي:

يوضح الفيومي بلاغة القلب وأنها تتمثل في «وقد يجوز العكس وكأنه القلب - في وجع فلانا رأسه أو بطنه - لفهم المعنى»[310] وفي ملمح متصل يوضح أن بلاغته في قوله - صلى الله عليه وسلم - «ذكاة الجنين ذكاة أمه فهو على قلب المبتدأ والخبر ، والتقدير ذكاة أم الجنين ذكاة له اختصاراً»[311].

ويكاد يتفق مع ابن جنى في ذلك الذى يرى أنها تتمثل في الخفة والاتساع لزيادة المعنى وفهمه[312].

كلمة أخيرة في القلب:

مهما يكن من أمر، فالقلب «يتنازعه أكثر من اتجاه، وإذا كان الاتجاه الأغلب لدى علماء البلاغة هو قبوله واستحسانه»[313].

الخروج على خلاف مقتضى الظاهر:

1 - وضع المفرد موضع الجمع:

وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[314] ويكون (الطفل) «بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والجمع»[315].

2 - وضع الجمع موضع المفرد:

وقد استعمل الجمع استعمال المفرد فقيل فضولي جعل علما على نوع من الكلام فنزل منزلة المفرد وسمى بالواحد»[316].

3 - وضع المؤنث موضع المذكر:

فيقال: «حان الظهر وحانت الظهر»[317].

4 - وضع المفرد موضع المثنى:

في قوله تعالى: ﴿كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا﴾[318] والأصل «آتتا أكلهما، والمعنى وكل واحدة منهما آتت أكلها ويجوز التثنية»[319].

5 - وضع المذكر موضع المؤنث:

وذلك «في (غلام) فالغلام: الابن الصغير والعرب تقول للمولود الذكر (غلام) ولكنه جاء في الشعر غلامة بالهاء (للجارية) قال الشاعر:

يهان لها الغلامة والغلام»[320]

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ • نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ﴾[321] فذكر «نذيرا وهو لإحدى، أجروه على الأكثر»[322] ويتناول قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾[323] حيث قال أحد، ولم يقل واحدة، لأنه يقع «على الذكر والأنثى»[324] بينما نجد ابن جنى

يعلل ذلك بقوله: إن الموضع موضع عموم، فغلب التذكير»[325] ورأى تعليل ابن جنى يتفق ويستقيم مع المنطق الصحيح ، فنساء النبي لا... يجاريهن ولا يباريهن أحد أياما كان هذا الأحد.

4 - مخالفة العدد للمعدود وبلاغة ذلك:

حيث «قالت العرب: سرنا (عشرا) والمراد عشر ليال فغلبوا المؤنث هنا لكثرة دوران العدد على ألسنتها»[326] فالمخالفة جاءت لكثرة الدوران والاستعمال .

7 - وضع المستقبل موضع الماضي:

نحو قولك: لم أقم، والمعنى ما قمت وقوله تعالى: ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ**﴾[327] أي: «ستموتون»[328].

8 - وضع الماضي موضع المستقبل:

نحو «قولك: والله لا قمت ، قلبت معناه إلى الاستقبال وصار المعنى: والله لا أقوم»[329].

9 - مخالفة الصفة للموصوف:

وذلك في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ**﴾[330] حيث قال قريب، ولم يقل قريبة، ويعلل ذلك تعليلا أقل ما يوصف أنه أكثر من رائع ، حيث يقول إن القريب له معنيان:

1) قريب قرب، ويقصد به قرابة المكان، فيستوى فيه المذكر والمؤنث، كما في حالتنا تلك، فلا يطابق.

2) قريب «قرابة، ويقصد، قرابة الرحم والنسب والأصل ، فيطابق بين الصفة والموصوف»[331].

10 - وضع الخاص موضع العام:

وذلك في «الفعل (تعال) حيث كان الرجل العالي ينادي السافل ثم استعمل في كل موضع أعلى أو أسفل أو مساويا ، فهو في الأصل لمعنى خاص ثم استعمل في معنى عام»[332].

11 - وضع المعرفة موضع النكرة:

فقولك: «وجعت بطنك مثل رشدت أمرك، فالمعرفة هنا في معنى النكرة ، لأن المفسرات لا تكون إلا نكرات عند البصريين»[333] ويمتدح ابن جنى الخروج على خلاف مقتضى الظاهر بدليل «كثرة وروده في القرآن وكلام العرب»[334].

12 - وضع جمع الكثرة موضع جمع القلة:

حيث «يقال: (ثلاثة أقراء) ولا يقال: (ثلاثة قروء) أما وأنه قد قيل: (ثلاثة قروء) فيحتمل عندي من باب وضع أحد الجمعين موضع الآخر اتساعا لفهم المعنى»[335].

13 - أفعال تخالف معانيها ألفاظها:

وللعرب «أفعال تخالف معانيها ألفاظها قالوا: تحرج، تحنث، تأثم، تهجد، إذا ترك الهجود، وما ورد بلفظ الدعاء ولا يراد به الدعاء بل الحث والتحريض كقولك تربت يداك»[336].

بلاغة الخروج على الخروج على خلاف مقتضى الظاهر:

الاتساع لفهم المعنى، تماما كالمجاز[337].

المشترك اللفظي:

وهو نقيض الترادف، إذ الترادف الكلمة الواحدة تحتمل معنيين أو أكثر، بينا هو اختلاف الألفاظ والمعنى واحد ، ويقول عنه صاحب كتاب الصاحبي «هو أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر»[338] ويتناوله

الفيومي بقوله «السراط: الطريق، ويبدل من السين صادا، فيقال صراط ومنه الجن: سمى الجن ناسا، كما سموا رجالا»[339] وأسباب هذه الظاهرة تتمثل في اختلاف اللهجة والاقتراض من لغة أجنبية والمجاز والتطور اللغوي والقلب المكاني[340].

بلاغة التصغير: وهي عنده تتلخص في:

1) **التحقير والتقليل:**

نحو: دريهم وهو بذلك يتفق مع أكثرية العلماء في ذلك[341] وكذلك في تناوله حديث الرسول: **(حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك)** والتصغير لتقليل القدر الذى لابد منه[342].

2) **تقريب البعيد:**

كقولك: «قبيل العصر»[343].

3) **التعظيم:**

«بتعظيم ما يتوهم أنه صغير، نحو دويهية»[344].

4) **التحبيب والاستعطاف:**

نحو: «هذا بنيك، وقد يأتي لغير ذلك»[345].

5) **الإيجاز والاختصار:**

وفائدة التصغير، الإيجاز «لأنه يستغنى به عن وصف الاسم، فتنوب ياء التصغير عن الصيغة التابعة، فقولهم: دريهم معناه درهم صغير، فهذا التصغير إذن قد اختصر هذه الجملة»[346].

وقد أوفي واستوفي في بلاغة التصغير تلك وكما اتفق مع ابن جنى، اتفق أيضا مع ابن خالويه[347].

بلاغة لاسيما:

ويؤكد أنها تأتى للاستثناء ، بغرض التعظيم والمدح لكن بشرط تركيب (لا مع سيما) فقولهم «تستحب الصدقة في شهر رمضان لاسيما في العشر الأواخر، معناه استحبابها آكد وأفضل في الشهر، (ولا مثل ما) – وهذا هو معنى لاسيما – في العشر الأواخر فلا يستثنى بها إلا مايراد تعظيمه ومدحه. أما إذا جاءت دون (لا) فهي للتشبيه فكأنك قلت: تستحب الصدقة في شهر رمضان مثل استحبابها في العشر الأواخر فلا يبقى فيه مدح ولا تعظيم»[348].

بلاغة التخفيف والتثقيل:

يميز التثقيل وعدمه بين العام، الخاص، «فإذا قرأنا ونطقنا اسم سلام، بالتشديد، فهذا اسم عام على أي مسلم، أما إذا قرأناه مخففا من هذا التشديد، فهو اسم خاص يخص عبد الله بن سلام[349].

بين (أحد)، (واحد):

يرى أن (أحد) «تستخدم في العموم وفي النفي وفي العاقل وغير العاقل، في حين أن (واحد) مفتتح العدد، وتستخدم في الإثبات وللعاقل، وللخاص»[350].

السياق في المصباح المنير:

لا مشاحة – لدى – بادئ ذي بدء – أن السياق هو تلك القوة الفاعلة في وصول الكلام لمبتغاه لدى المرسل والمستقبل في آن، وهو الآلة التي تدير تلك العملية الإبداعية، لذا ما من أحد إلا وهو يحاول أن تعمل تلك الآلة جهد طاقتها وقدر استطاعتها والعلماء في تناولهم السياق، يؤكدون أنه يتنازعه ويتجاذبه نوعان: سياق لغوى أو سياق المقال، وسياق الحال أو سياق المقام، والفيومي قد أبان ذلك بتعريفه لعلم المعاني، إلا أنني

لن أخوض في ذلك حديثا، بيد أنني سأركز على مسألتين هامتين ألا وهما:

1 - **فعل المطاوعة:**

وفعل المطاوعة هذا ما هو إلا سياق لغوى حيث إن السياق اللغوي «هو وضع لبنات الكلام من حيث المناسبة والتآلف والتآزر، بالنظر فيما بينها من ارتباط وموقعية وصلاحية هذه اللبنة أو تلك في موضعها بالنسبة لما يسبقها ويلحقها من لبنات»[351] فمن النص السابق يتضح لنا أن فعل المطاوعة يوائم ويناسب ما قبله، وتتأتى الصلاحية جراء ذلك، فيما أقول «بت فانبت»[352] فهذا أحسن موقعا من «بت فلم ينبت حيث أعطت ثقلا في الكلام مجته ولفظته الأذن وهي معاظلة مرفوضة، كذلك أزعجته فانزعج»[353] «واستضافني فأضفته»[354] ومنه كذلك «استعمال (أجزأ) بمعنى جزى وذلك لتقارب معناها»[355] ويمتدح ابن الأنباري ذلك في كتابه الأضداد «إن كلام العرب يصحح بعضه بعضا ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه»[356] ويؤكد د. كمال بشر أن ذلك ليدل بوضوح على وعي العرب بمسالة السياق اللغوي[357] وقد تكلم في ذلك وأفاض، ابن جني في خصائصه[358].

2 - **الحمل على المعنى:**

ويكاد يتفق مع السياق الثاني، نعني به سياق الحال، أو سياق المقام، الذى يتأتى من مطابقة الكلام لمقتضى الحال، والواقع أن الحمل على المعنى من مسببات ودواعي ذلك، حيث لا يشعر القارئ أو المتلقي أو المستقبل خروج الكلام عن سياق الموقف وتباينه، وبالتالي عدم استقامته وبالتالي فلا سياق متبع وهذا التأويل هو وحده سياق الحال، والمتكلم يراعي أقدار المستمعين وأقدار الحالات ويوازن بينهما، بذلك

المسمى بـ (الحمل على المعنى) فعندما أقرأ حديث الرسول «رفع القلم عن ثلاث» فإن الكلام لا يستقيم، وبالتالي لا يطابق مقتضى الحال، يأتي المخرج من هذا والإفلات عن طريق التأنيث على معنى الأنفس لا على الأشخاص[359] كذلك قوله تعالى: ﴿تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾[360] جاز دخول حرف الجر الباء على (تسرون) حملا على دخولها على (تجهرون) في قوله تعالى ﴿وَلا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ وَلا تُخَافِتْ بِهَا﴾[361] فالشيء يحمل «على النقيض، كما يحمل على النظير»[362] وقولنا (حان الظهر)، (حانت الظهر) الأولى «على معنى ساعة الزوال، والثانية على معنى الوقت والحين»[363] يبقى القول إن قصب السبق في ذلك يرجع إلى ابن جنى، حيث «إن أشيع القوانين التي فسروا بها هذه الظاهرة هو ما سموه بـ (الحمل على المعنى) وهو ما أدخله ابن جنى ضمن مبحثه في شجاعة العربية، وقد ظلت أصداء هذه التعليلات قائمة لدى المتأخرين»[364].

الهوامش

(1) انظر : مقدمة المصباح المنير (ح).

(2) المصباح المنير ص 61.

(2) دروس ونصوص في البلاغة – د. أحمد عبد السيد الصاوى – المنصورة – سنة 2007م – ص 64.

(3) المصدر السابق ص 50.

(4) انظر : الصناعتين ص 17.

(5) الإيضاح – الخطيب القزوينى – شرح وضبط / عبد الرحمن البرقوقى – مطبعة السنة المحمدية – القاهرة سنة 1980م وكذا مفتاح العلوم – السكاكى – طبعة عيسى الحلبي سنة 1937م – ص 77، دلائل الإعجاز – عبدالقاهر الجرجانى – ص 376-377، علم المعانى – د. عبدالعزيز عتيق – دار النهضة العربية – بيروت – سنة 1974م – ص 37.

(6) المصباح المنير ص 430.

(7) المطول على التلخيص - سعد الدين التفتازاني - مطبعة أحمد كامل – تركيا سنة 1330هـ - ص 39.

وانظر : الإيضاح - ص 14، مفتاح العلوم - ص 113، أدب الكاتب - ابن قتيبة -تحقيق/ محيى الدين عبدالحميد - القاهرة - سنة 1958م - ص 4.

(8) المصباح المنير ص 92.

(9) المصدر السابق ص 178.

(10) المصدر السابق ص 287.

(11) المصدر السابق ص 535.

(12) المصدر السابق ص 210.

(13) المصدر السابق ص 677.

(14) الأحزاب: 56.

(15) المصباح المنير ص 346.

(16) المصدر السابق ص 573.

(17) طه : 74.

(18) المصباح المنير ص 619.

(19) المصباح المنير ص 620.

(20) المصباح المنير ص 620.

(21) النمل : 27.

(22) المصباح المنير ص 528.

(23) المصدر السابق ص 602.

(24) المصدر السابق ص 643 والآية من سورة الفرقان : 64.

(25) المصدر السابق ص 605.

(26) المصدر السابق ص 626.

(27) المصدر السابق ص 629.

(28) المصدر السابق ص 149.

(29) المصباح المنير ص 662.

(30) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(31) المصدر السابق ص 469.

(32) المصدر السابق ص 672.

(33) الأنبياء : 62.

(34) المصباح المنير ص 58، ويقول معلقا على حديث الرسول «**إنما أبـواه يهودانه وينصرانه**» «**والإقامة سبب جعلت تهويدا وتنصيرا ثم أسند إلى الأبوين توبيخا لهما وتقبيحا** عليها» ص 476.

(35) المصدر السابق ص 144.

(36) المصباح المنير ص 186.

(37) الإيضاح ص 97.

(38) المصدر السابق ص 131.

(39) المصباح المنير ص 640.

(40) انظر: دلالات التركيب - د. محمد أبو موسى - مكتبة وهبة - القاهرة سنة 1979م.

(41) الشرح: 1.

(42) المصباح المنير ص 640.

(43) انظر : الخصائص - ابن جنى - تحقيق د. محمد على النجار - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة 1999م، 272/3.

(44) انظر : الجامع لأحكام القرآن - القرطبي - القاهرة سنة 1952م، 90/20.

(45) المصباح المنير ص 546.

(46) المصدر السابق ص 140.

(47) انظر : الجنى الداني في حروف المعانى - المرادى - بيروت سنة 1992م، ص 509، النحو التعليمى - د. محمود سليمان ياقوت - دار الصحابة - طنطا سنة 2009م، ص 778.

(48) المصباح المنير ص 140.

(49) علم المعانى - د/ درويش الجندى - نهضة مصر - القاهرة - سنة 1962م - ص81، انظر علوم البلاغة - أحمد المراغى - المكتبة المحمودية - القاهرة - سنة 1958م- ص 79.

(50) المصباح المنير ص 428.

(51) المصدر السابق ص 25.

(52) المصدر السابق ص 24.

(53) المصدر السابق ص 147.

(54) المصدر السابق ص 150.

(55) المصدر السابق ص 160.

(56) المصدر السابق ص 268.

(57) المصدر السابق ص 281.

(58) التوبة: 103.

(59) المصباح المنير ص 346.

(60) المصدر السابق ص 642.

(61) المصدر السابق ص 645.

(62) المصدر السابق ص 32.

(63) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(64) الأحقاف: 9.

(65) المصباح المنير ص 262.

(66) الإسراء: 1.

(67) المصباح المنير ص 262.

(68) القلم: 28.

(69) المصباح المنير ص 262.

(70) المصدر السابق ص 408.

(71) المصباح المنير ص 469.

(72) المصدر السابق ص 346.

(73) المصدر السابق ص 28.

(74) الإيضاح ص 46.

(75) المصباح المنير ص 599.

(76) المصدر السابق ص 150.

(77) الإيضاح ص 145.

(78) المصباح المنير ص 5.

(79) المصدر السابق ص 148.

(80) المصدر السابق ص 475.

(81) المصباح المنير ص 221.

(82) المصدر السابق ص 687.

(83) الإيضاح ص 131.

(84) المصباح المنير ص 22.

(85) المصدر المسابق ص 221.

(86) المصدر السابق ص 378.

(87) مجلة عالم الفكر - المجلد العشرون - العدد الثالث - سنة 1989م - من مقال للدكتور/ سليمان العطار بعنوان «الأسلوب الإنشائى»، ص 86.

(88) المصباح المنير ص 410.

(89) المصدر السابق ص 561.

(90) المصباح المنير ص 163.

(91) المصدر السابق ص 393.

(92) المصدر السابق، الصفحة نفسيها.

(93) حسن الابتداء في سور القرآن الكريم – دراسة تطبيقية – د/ عبد المجيد هنداوى– مطبعة الشروق - المنصورة - سنة 1999م - ص 145.

(94) مريم: 38.

(95) المصباح المنير ص 392.

(96) نظريات الشخصية - هول، كالفن: جاردنر– ترجمة/ فرج أحمد فرج - دار الشايع – القاهرة - سنة 1978م - ص 57.

(97) النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه – د. عبدالحكيم بلبع - مكتبة وهبة - القاهرة - سنة 1987م – ص 64.

(98) بديع القرآن – ابن ابي الأصبع – تحقيق – د/ حفنى محمد شرف – نهضة مصر - سنة 1957م - ص 112.

(99) انظر : المصباح المنير ص 79، ومختار الصحاح ص 38.

(100) المصدر السابق ص 325.

(101) المصدر السابق ص 429.

(102) المصدر السابق ص 682.

(103) انظر : الصاحبي في فقه اللغة - ابن فارس - القاهرة - سنة 1910م - ص 67.

(104) المصباح المنير ص 97.

(105) انظر : مختار الصحاح - الإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازى رتبه السيد محمود خاطر – المطابع الأميرية - سنة 1963م - ص 100.

(106) المصباح المنير ص 614.

(107) دلالات التراكيب د. محمد أبو موسى - مكتبة وهبة - القاهرة - سنة 1979م - ص 137.

(108) البلاغة العربية في ثوبها الجديد – علم المعانى– د/ بكرى شيخ أمين – دار العلم للملايين - بيروت - سنة 1979م، 120/1.

(109) المصباح المنير ص 100.

(110) المصدر السابق ص 160.

(111) المصدر السابق ص 574.

(112) المصباح المنير ص 408.

(113) المصدر السابق ص 73.

(114) دلائل الإعجاز ص 146.

(115) الخصائص 373/2.

(116) الكتاب - سيبويه - تحقيق - عبدالسلام هارون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة 1979م، 279/1.

(117) علوم البلاغة - المراغى - المكتبة المحمودية التجارية - القاهرة - سنة 1956م- ص 92.

(118) البلاغة والأسلوبية - د. محمد عبد المطلب - الشركة المصرية العالمية للنشر - القاهرة - ص 317.

(119) من أسرار البلاغة - د. محمد السيد شيخون - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - سنة 1984م - ص 87.

(120) المصباح المنير ص 20.

(121) المصدر السابق، ص 178، ص 63.

(122) المصدر السابق، ص 106.

(123) المصدر السابق، ص 50.

(124) المصدر السابق، ص 10.

(125) المصدر السابق، ص 110.

(126) المصدر السابق، ص 163.

(127) المصدر السابق، ص 209.

(128) المصدر السابق، ص 100.

(129) المصدر السابق، ص 526.

(130) المصباح المنير ص 592 ومنه حذف (لا): لفهم المعنى أيضا «فيقال لا تضرب زيدا وتشتم عمرا»، المصدر السابق ص 576.

(131) المصدر السابق ص 366.

(132) البقرة : 235.

(133) المصباح المنير ص 367.

(134) المصدر السابق ص 592، والآية من سورة البقرة : 284.

(135) المصدر السابق ص 646.

(136) طه : 74.

(137) المصباح المنير ص 619.

(138) المصدر السابق ص 639.

(139) المصدر السابق ص 676 وكذلك (ائتخذوا) ثم (اتخذوا) ثم (تخذ)، المصدر السابق ص 7.

(140) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(141) المصدر السابق ص 126.

(142) المصباح المنير ص 682.

(143) الخصائص 475/2.

(144) انظر: أثر النحاة والبحث البلاغي - د. عبدالقادر حسين - دار غريب - القاهرة سنة 1998م، ص 76، الكتاب 127/1.

(145) دلائل الإعجاز، ص 106.

(146) الخصائص 384/2.

(147) الكتاب 19/1.

(148) المصباح المنير، ص 86.

(149) المصدر السابق، ص 144.

(150) المصدر السابق، ص 347.

(151) غافر: 28.

(152) المصباح المنير، ص 525.

(153) المصدر السابق، ص 534.

(154) من أسرار اللغة - د. إبراهيم أنيس - نشر مكتبة الأنجلو المصرية سنة 1978م ص306.

(155) مفهوم الأسلوب في التراث - د. محمد عبدالمطلب - مقال بمجلة فصول - المجلد السابع - العددان الثالث والرابع - سنة 1987م - ص 47.

(156) المصطلح البلاغي - د. تمام حسان - المجلد السابع - العددان الثالث والرابع سنة 1987م، ص 28.

(157) الأسلوبية - جورج مولينيه - ترجمة د. بسام بركة - المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع القاهرة - سنة 199م - ص 9.

(158) البلاغة والأسلوبية — د. محمد عبدالمطلب - الهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة 1984م – ص 55.

(159) المصباح المنير ص 158.

(160) المصدر السابق ص 61.

(161) انظر : علم المعانى : د/ درويش الجندى— نهضة مصر سنة 1962م، ص 139.

(162) المصباح المنير ص 563.

(163) انظر: دلائل الإعجاز ص 327 – 330، الكشاف - الزمخشرى - المكتبة التجارية - سنة 1954م، 311/1، عروس الأفراح - السبكى - السعادة - مصر - سنة 1343هـ، ص 121 وغيرها.

(164) المصباح المنير ص 26.

(165) انظر : دلائل الإعجاز ص 251.

(166) البيان والتبيين - الجاحظ - تحقيق عبدالسلام هارون - القاهرة سنة 1970م، 97/1.

(167) النكت في إعجاز القرآن - الرمانى - تحقيق أ. محمد خلف الله - د. محمد زغلول سلام - المعارف - القاهرة سنة 1970م، ص 76-80.

(168) سر الفصاحة - ابن سنان الخفاجي - تحقيق عبدالمتعال الصعيدي - أولاد صبيح - القاهرة سنة 1953م، ص 241.

(169) المصباح المنير ص 170.

(170) انظر : الإيضاح ص 176.

(171) المصباح المنير ص 137.

(172) المصدر السابق ص 644.

(173) المصدر السابق ص 677.

(174) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(175) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(176) المصدر السابق، ص 248.

(177) البقرة : 197.

(178) المصباح المنير، ص 325.

(179) المصباح المنير، ص 346.

(180) المصدر السابق، ص 75.

(181) المصدر السابق، ص 404.

(182) النازعات: 40.

(183) المصباح المنير، ص 367.

(184) المصدر السابق، ص 524 .

(185) المصدر السابق، ص 469.

(186) المصدر السابق، ص 439.

(187) المصدر السابق، ص 420.

(188) المصدر السابق، ص 301.

(189) الإيضاح ص 184.

(190) المصباح المنير، ص 439.

(191) البقرة : 30.

(192) المصباح المنير، ص 149.

(193) المصدر السابق، ص 150.

(194) المصدر السابق، ص 680.

(195) المصدر السابق، ص 149.

(196) المصدر السابق، ص 149.

(197) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(198) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(199) الرحمن: 68.

(200) الأحزاب: 7.

(201) البقرة: 98.

(202) المصباح المنير، ص 480.

(203) المصدر السابق ، الصفحة نفسها.

(204) انظر علم المعانى – د. درويش الجندى، ص 207.

(205) الحجر : 87.

(206) المصباح المنير، ص 480.

(207) المصدر السابق، ص 430.

(208) المصدر المسابق، ص 454.

(209) المصدر السابق، ص 430.

(210) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(211) المصباح المنير، ص 602.

(212) انظر: المصباح المنير، ص 468.

(213) المصباح المنير، ص 395.

(214) انظر: نظريات الشخصية - حول، كالفن، حاردز ترجمة فرج أحمد فرج - دار الشايع - القاهرة - سنة 1978م - ص 91.

(215) المصباح المنير، ص 31.

(216) الأعراف: 4.

(217) يونس: 12.

(218) المصباح المنير، ص 32.

(219) المصدر السابق، ص 22.

(220) انظر: البيان والتبيين 288/1.

(221) سر الفصاحة، ص 322.

(222) الخصائص 220/1.

(223) المصباح المنير، ص 86.

(224) المصدر السابق، ص 428.

(225) انظر: علم الدلالة - د. فريد عوض حيدر - مكتبة الآداب - القاهرة سنة 2005م، ص 122 وما بعدها .

(226) البروج: 20، 21.

(227) المصباح المنير، ص 61.

(228) الزمر: 7.

(229) المصباح المنير، ص 213.

(230) المصدر السابق، ص 387.

(231) المصدر السابق ص 105.

(232) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(233) انظر: علم الدلالة ص 121.

(234) انظر: الخصائص 312/2، المصباح المنير، ص 560.

(235) علم الدلالة، ص 133-135.

(236) المصباح المنير، ص 31.

(237) انظر: نقد الشعر - قدامة بن جعفر - تحقيق - كمال مصطفي - الخانجى - القاهرة - سنة 1963م - ص 171.

(238) الكتاب 22/1.

(239) المصباح المنير، ص 31 وانظر ص 150 حيث يؤكد أن في «قولك وابعثه اللهم المقام المحمود»، أن اللام في المقام المحمود، لام العهد.

(240) الخصائص 396/1.

(241) الإيضاح ص 42، مفتاح العلوم، ص 185.

(242) علم المعانى- د. درويش الجندى، ص 105.

(243) المصباح المنير، ص 120.

(244) الإيضاح، ص 45.

(245) المصباح المنير، ص 119.

(246) المصدر السابق، ص 131.

(247) المصدر السابق، ص 595.

(248) الإيضاح، ص 43.

(249) المصباح المنير، ص 214.

(250) المصدر السابق، ص 54.

(251) النازعات: 40.

(252) المصباح المنير، ص 367.

(253) المصدر السابق، ص 69، وانظر في ذلك الخصائص 396/1.

(254) المصدر السابق ص 31.

(255) المصباح المنير، ص 20.

(256) المصدر السابق، ص 15.

(257) المصدر السابق ص 404.

(258) الحجرات: 11.

(259) المصباح المنير، ص 556.

(260) المصدر السابق، ص 232.

(261) المصدر السابق، ص 542، 525.

(262) المصدر السابق، ص 213، 644.

(263) المصدر السابق، ص 366.

(264) المصدر السابق، ص 366.

(265) المصباح المنير، ص 216.

(266) انظر : المصدر السابق، ص 710 وانظر كذلك الخصائص 26/3، 27، 336، لترى مدى تطابق الكلام.

(267) الفاتحة: 7.

(268) المصباح المنير، ص 458.

(269) المصدر السابق، ص 366.

(270) المصدر السابق، ص 413.

(271) المصدر السابق، ص 53.

(272) المصباح المنير، ص 367.

(273) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(274) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(275) المصدر السابق، ص 63.

(276) دلائل الإعجاز، ص 230.

(277) البيان والتبيين 88/1.

(278) الإيضاح، ص 147.

(279) المصدر السابق، ص 149.

(280) المصباح المنير، ص 390.

(281) المصدر السابق، ص 391.

(282) المصدر السابق، ص 27.

(283) المصدر السابق، ص 150.

(284) علوم البلاغة ص 174.

(285) المصباح المنير ص 109.

(286) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(287) المصدر السابق، ص 144.

(288) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(289) دلائل الإعجاز، ص 231.

(290) المصباح المنير، ص 282.

(291) انظر : المصباح المنير ص 22 وكذا علم المعانى د. درويش الجندى، ص 202.

(292) الطراز - العلوى - دار الكتب العلمية - بيروت سنة 1982م، 3/94-96.

(293) انظر : مفتاح العلوم 101/1.

(294) الكامل - المبرد - دار صادر بيروت - لبنان سنة 1965م، 307/1.

(295) سر الفصاحة، ص 128، الكتاب 92/1.

(296) انظر : القلب والإبدال - لابن السكيت - دار المعارف سنة 1327هـ، ص 11.

(297) المصباح المنير، ص 512.

(298) المصدر السابق، ص 89.

(299) المصدر السابق، ص 28.

(300) المصدر السابق، ص 33 .

(301) المصدر السابق، ص 147.

(302) المصدر السابق، ص 649.

(303) المصدر السابق، ص 5.

(304) الأنبياء: 37.

(305) المصباح المنير،ص 394.

(306) المصدر السابق، ص 424.

(307) المصدر السابق، ص 648.

(308) المصدر السابق، ص 33.

(309) المصدر السابق، ص 483، 511.

(310) المصدر السابق، ص 648.

(311) المصدر السابق، ص 209.

(312) انظر : الخصائص 162/3، 134/1، 72/2.

(313) نظرية اللغة في النقد العربي – د. عبدالحكيم راضى – الخانجى – القاهرة – سنة 1980م – ص 319.

(314) النور: 31.

(315) المصباح المنير ص 374، 538.

(316) المصباح المنير ص 475.

(317) المصدر السابق ص 388.

(318) الكهف : 33.

(319) المصباح المنير: ص 54.

(320) المصدر السابق، ص 452.

(321) المدثر: 35، 36.

(322) المصباح المنير، ص 24.

(323) الأحزاب: 32.

(324) المصباح المنير، ص 650.

(325) الخصائص 339/3، انظر 97/1 حيث يؤكد أن تذكير الصفة المؤنثة واسع جدا لأنه رد فرع إلى أصل، هذا يتفق مع قول الفيومي (أجروه على الأكثر).

(326) المصباح المنير، ص 411.

(327) الأعراف: 56.

(328) المصباح المنير، ص 676.

(329) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(330) الأعرف: 56.

(331) المصباح المنير، ص 495.

(332) المصدر السابق، ص 428.

(333) المصدر السابق، ص 649.

(334) الخصائص 413/2.

(335) المصباح المنير، ص 501، 502.

(336) المصباح المنير، ص 128.

(337) المصدر السابق، ص 502.

(338) الصاحبي، ص 133.

(339) المصباح المنير ص 274، 630.

(340) انظر : علم الدلالة، ص 140-142.

(341) المصباح المنير، ص 432، الخصائص 157/1.

(342) المصدر السابق، ص 410.

(343) المصدر السابق، ص 410.

(344) المصدر السابق الصفحة نفسها ويقول أيضا «وبتصغير (كنف) أطلق على الشخص للتعظيم» المصدر السابق ص 542.

(345) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(346) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(347) انظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ص 72/71.

(348) انظر: المصباح المنير ص 301، وكذا النحو الوافي - د. عباس حسن - دار المعارف- سنة 1976م، 401/1 حيث يوضح أن (لاسيما) بمعنى (مثل ما) وتأتى لتؤكد أن ما بعدها أفضل حالا مما قبلها ويزيد عليه .

(349) المصباح المنير، ص 286.

(350) المصدر السابق، ص 650-651.

(351) التفكير اللغوي بين القديم والجديد - د. كمال بشر - دار غريب - سنة 2005م - ص368.

(352) المصباح المنير، ص 55.

(353) المصدر السابق، ص 253.

(354) المصدر السابق، ص 366، انظر كذلك ص 103، 183، 189، 244.

(355) المصدر السابق ص 100.

(356) كتاب الأضداد - ابن الأنبارى - الكويت - سنة 1362هـ، ص 1.

(257) انظر : التفكير اللغوي بين القديم والجديد، ص 371.

(258) انظر: الخصائص 236/3 وانظر في ذلك: التفكير اللغوي ص 371-372، نظرية اللغة في النقد العربي، ص 255.

(259) انظر : المصباح المنير، ص 83.

(260) الممتحنة: 1.

(361) الإسراء: 110.

(362) المصباح المنير، ص 273.

(363) المصدر السابق ص 388.

(364) انظر الخصائص 413/2-437 في (فصل الحمل على المعنى).

الطاقة التعبيرية في صوت النص الشعري

محمود عبدالحميد درنيقة(*)

يمثّل الصوت أصغر وحدة إيقاعيّة في المفردة الداخليّة داخلَ نسيج القصيدة الشعريّة، ويكتسب في استعماله الشعريّ قيمةً إيقاعيّةً مضافة، من خلال الإيحاءات التي تتركها مجموعة الأصوات المتجانسة والمتناثرة، وهي تؤلّف إشارات تعكسُ قيماً مدلوليّة معيّنة، لأنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال إقصاءُ إيقاعِ الصوتِ الشعريّ عن محتواه الدلاليّ.

وإذا كانت هذه العلاقة مُحاطةً بكثير من الغموض والسريّة في صورتها المجرّدة غير الشعريّة، فإنّ الشعرَ كفيلٌ بالكشفِ عن فعاليتها وبُعد أثرها، انطلاقًا من قدرته على تفسير سريّة العلاقة، وإبانة غموض آليّة التواصل بين معنى الصوت وصوت المعنى فيها.

تظهر قدرةُ الشعرِ الكاملةُ هذه في الطاقةِ التي ينطوي عليها الصوت مشبعاً بالدلالة، وذاك أنّ إحداث الموازنة السيميائيّة الدلاليّة يتوقّفُ على مدى عمق التجاوب الصوتيّ مع الدلالات التي يرمي إليها الشاعر، كما أنّ الجرْس الموسيقيَّ - وهو يتشكّل باندفاعات صوتيّة ذات صورة أكثر تعقيداً من الصوت المجرّد - يُسهمُ في تصوير فضاء المعنى، بينما يعمل الإيقاع - بوصفه المرحلة الصوتيّة الأكثر نضجاً - على دعم هذا الفضاء من خلال إنتاج البنية الصوتيّة في النصّ.

(*) باحث دكتوراه - لبنان.

إنّ طبيعةَ تكوُّن الدلالات ونشوئها في النصّ الشعريّ تفرض على الأصوات المعبّرةِ عنها أن تتّسمَ بالسعة والعمق خدمةً لبنيته الإيقاعيّة، من هنا كان على هذا التكوُّن أن ينطلقَ من نقطةِ التقاء بين المعنى والصوت ليتمَّ الاتحاد بينهما سعيًا إلى تقديم مستويات دلاليّة جديدة مشبعة بالتعدُّد والاحتمال يصاحبها عمقٌ في البنية الإيقاعيّة، على نحو يستوعب تولُّدَ الدلالة، ويحقّق تماسكاً نصياً يستحيل الفصل بين أجزائه.

بقي أن نشيرَ إلى دور الوزن الشعريّ في ضبط إيحاءات الصوت الدلاليّة نظرًا لكونِه الوعاء أو المحيط الموسيقيّ الذي يخلق المناخ الملائم للبنية الصوتيّة الإيقاعيّة، وغالبًا ما يرتقي دور الوزن ليصبحَ عنصراً دلاليًّا في النص، وليبدأ باكتساب جماليّته الخاصة التي لايمكن لها أن تتحقّق من دون بلوغه هذه المرحلةَ من التفاعل مع المعنى.

عندما نتحدّث عن الصوت ودوره الدلاليّ والإيقاعيّ في النصّ الشعريّ فإنّنا لا نبتعدُ كثيرًا عن المباحث النقديّة القديمة التي عُنِيَت بدراسة الأبعاد الصوتيّة للصورة الشعريّة، ولقد بات من الشائع ما أُثيرَ حول بعض قصائد المتنبّي والبحتريّ وابن الروميّ وغيرهم من شعراء الصنعة في العصر العبّاسيّ مِن دراسات نقديّة أشارت إلى دلالة أحرف «القعقعة» في وصف معركة «الحدث» - لدى المتنبّي - على احتدام القتال، وإلى البُعدِ النفسيّ الذي عبّرَ عنهُ رويّ السين في «سينيّة» البحتريّ، وإلى الدور الدلاليّ الذي أدّته أحرف الهمس في وصف ابن الروميّ للمغنّية «وحيد»...

والواقع أنّ أمثلةَ هذا النوع من التحليلات كثيرةٌ لا سبيلَ إلى حصرِها، إلاّ أنَّ ما ينبغي التنبُّه له أنّ منشأَها الرئيس كان الدراسات الصوتيّة الدلاليّة التي تناولت ألفاظ القرآن الكريم وأثبتَت التناسُقَ

الفريد بينها وبين ما تتضمّنُهُ من معانٍ مفردة أوسياقيّة، وقد حفلَت بذلك المصنّفاتُ التي وُضِعَت في «إعجاز القرآن الكريم»، بيدَ أنّ رقعةَ هذه الدراسات قد اتّسعت لتتناوَلَ الشعر نظرًا لما يُمثِّلُه في حياة العربيّ من أهميّة قصوى على المستوى الفكريّ والاجتماعيّ والنفسيّ...

على أنّ هذا لن يُعفِيَنا من استعراض موجَز لمذاهب العرب القديمة في توظيف دلالة الصوت خِدمةً لجماليّةِ النصوصِ الشعريّة، إذ لابدّ من الإقرار بأنّ وعي النقّاد العرب القدماء لهذه المسألة، ووجوه التناول التي أفرزتها محاولات استقصائهم الموضوع، تتجاوز مجرّد الانتصار للبعد الصوتيّ أو المحتوى الدلاليّ، إلى محاولة حصر منطقة التلاحم بين العنصرين؛ ذلك أنّ الوعي ظلّ في جوهره مشدوداً إلى أشكالَ التآلف التي يمكن أن يجمع بينهما، وقد أكّد ما تقدّم من هذا البحث استقصاء الباحثين القدامى للعلاقة بين الطرفين.

من هنا ندركُ أنّ أشكال العلاقات التي تربط المعنى بالصوت في وعي النقد العربيّ القديم تقوم على مراهنات تبدأ من ضرورة تحقيق تطابقهما على مستوًى أعمق تبلغ فيه الصلة بين الطرفين مرحلة التفاعل الذي يكاد يحيلهما كلاًّ واحداً، خاصّة حين يتعلّق الأمر بعبارة كاملة أو نصٍّ بالاستناد إلى مفاتيح متطوّرة مثل معاني الوظائف النحويّة مثلاً.

بالعودة إلى ما سبق يتّضح أنّ دعوى التآلف بين العنصرين أوتفاعلهما، تبدأ من معاينة التجسُّد الفعليّ لهذه الظاهرة في مستوى إفراديّ بسيط يجمع بين دالٍّ ومدلول، وتنتهي إلى مسار معقّد تتكامل فيه دوالُّ عدةٌ في بنية عبارة، أو تأتلف في فصول خطاب في بنية كليّة، مع التركيز على دراسة مستويات الخطاب المتفاعلة دلاليًّا وتركيبيًّا وصوتيًّا، والتفاوت الذي يطرأ على تحليلها انطلاقًا من تبايُن الرؤية المعايِنة لهذه الظاهرة بين ناقد وناقد، واتجاه وآخر.

أوّلاً: الجاحظ ومَن بعدَه:

حمَلَتْ مقاربة «الجاحظ» لعلاقة الصوت بالمعنى في عمليّة النظم أغلبَ البذور التي استثمرتها المحاولات اللاحقة، انطلاقًا من إلحاحه على ضرورة تحقيق تطابقهما، ووعيه الحادّ بترابُط عناصر النصّ في الخطاب الشعريّ خاصّة، وتشكّلها في نسيج متماسك، بالإضافة إلى ماجاء به في بحث نظم القرآن الكريم وحسن تأليفه وتركيبه من إضاءاتٍ شكّلت محاور لبحوثٍ متجدّدةٍ مع كلّ حقبةٍ أدبيّة - نقديّة.

وعلى الرغم من أنّ الذين جاؤوا بعد الجاحظ من النقاد ظلُّوا مدينين لإنجازه بالكثير، فإنّ تنوّع ما طرح في البيئات الثقافيّة اللاحقة من قضايا، أملى شروطه على النقاد اللاحقين، لذا اتّسم البحث في موضوع الصوت والمعنى بسِمات جديدة فرضَتها خصوصيّة القضايا المطروحة، فقد ارتبط بأشكالٍ الموازنة بين الشعراء وتداخل مع ثنائيّة الفصاحة والبلاغة، ودفَعَ إلى مقابلة الشعر بالنثر، ومع ذلك ظلّ تناول النقّاد القضية لهذين الطرفين، يقوم على مسلّمة يقينية خلاصتها ضرورة تطابقهما وتآلفهما.

ولقد ازداد مسار البحث خصوصية واقتراباً من وعي البناء المتميّز للخطاب الأدبي عامّة مع «عبدالقاهر الجرجانيّ» الذي بلغَت معهُ هذه الدراسةُ طورَها الناضج، وشكّلَت محاولةً عميقةً عرفها التراث العربيّ، بعد أن استعانَت بمفاتيح متطوّرة للكشف عن الروابط بين الصوت والمعنى والبنية العامّة، فعلّلت هذه الظاهرة على قاعدة تفاعل معاني النحو مع معاني الكلم، ووضعت اليد على نبض دقيق وملموس يشخّص دقائق هذا التفاعل، مؤكّدةً بذلك قدرة الوحدات الدالّة على التفاعل لتشكيل وحدة المدلول.

وإذا كان في التراث النقديّ والبلاغي العربيّ من زخم الأفكار وتنوّع المصطلحات ما يستدعي القراءة المتجدّدة والتأويل، فإنّ في حيويّة المناهج الحديثة ما يكفل الكشف عن مناطق خفيّة في هذا التراث، أو يعيد تأويل ما استقرّ معناه في الكتابات والقناعات.

ثانيًا: الدلالة الفنيّة للصوت الشعريّ:

لقد أدركَ كثيرٌ من الشعراء المحدَثين أنّ على الشعر أن يستعين بالموسيقى الكلاميّة من أجل أن يحقّق في القصيدة تماسكاً نسيجيًّا يصل بها إلى تشكيل صفات النوع، ومن دون ذلك تفقد هذه الصفة النوعيّة وتتشكّل داخل إطار نوعيّ إبداعيّ آخر.

والقصيدة في استعانتها بالموسيقى الكلاميّة إنّما تستعين «بأقوى الطرق الإيحائيّة لأنّ الموسيقى طريق السموّ بالأرواح والتعبير عمّا يعجز التعبير عنه»[1]، وتقوم الأصوات في ذلك بدور بالغ الأهميّة بوصفها المادّة الأولى لتأليف أشكال هذه الموسيقى استنادًا إلى مايمتلكه كلّ صوت من صفات خاصّة مستقلّة، وإلى ما ينتج عن تجاور صوتين مختلفين من «صفات جديدة تظهر في أحدهما أوتظهر في كليهما»[2].

ولا يخفى كذلك ما يحقّقه التوافق الصوتيّ من وحدة حقيقيّة يفرضها على الفكر[3]، عن طريق عمق العلاقة القائمة بين الصوت والمعنى، إذ لا يمكن أن يوجد أيّ معنى بدون صوت يعبّر عنه[4].

فكلمات النصّ الشعريّ إذًا هي عبارة عن مجموعات صوتيّة تُعَدُّ رموزاً للمعاني، فنحن لا نستطيع أن نستعمل الجرس بدون المعنى، ولانستطيع كذلك أن نغيّر الصوت تغييراً ماديًّا بدون أن نغيّر المعنى أو نفقده[5].

من جهة أُخرى لا يمكن للصوت أن يوجد معزولاً عن المؤثّرات الأخرى التي تعزّز دوره وتمنحه القدرة على التحرّر من سلبيّته

المجرّدة، فحين يكون الصوت واللون والشكل كلٌّ مع الآخر في وحدة موسيقيّة «فإنّها جميعاً تصبح صوتاً واحداً، ولوناً واحداً، وشكلاً واحداً، وتثير انفعالاً يصدر عن مثيرات عديدة متميّزة، ولكنّه رغم ذلك انفعال واحد»(6) بحكم اندماج الصفات وتوحُّدها في تشكيلٍ واحد يُسهم من خلال التفاعل مع التجربة في إنتاج المعنى.

والشعر ليس المجال الوحيد الذي تتشكّلُ فيه رموز الأصوات وآثارها، وإنّما هو المنطقة التي تتحوّل فيها العلاقة بين الصوت والمعنى من علاقة خفيّة إلى علاقة جليّة، وتظهر بطريقة ملموسة أكثر وضوحًا(7)، إلى حدٍّ تستطيع فيه الكلمة المؤلّفة من مجموعة متنوّعة من الأصوات أن تحمل ظلالاً مختلفة من المعنى دفعة واحدة(8).

ولا يتحقّق ذلك من قدرات اللفظ المجرّدة وإيقاعه الصوتيّ المجرد، إنما ينشأ «من علاقته بالألفاظ التي تسبقه مباشرة والتي تتلوه مباشرة، ومن علاقته العامّة بسائر السياق، وهذه علاقة أكثر غموضاً. وهناك مصدرٌ لموسيقى اللفظ، هو علاقة معناه المباشر في السياق الذي ورد فيه بمعانيه الأخرى في السياقات الأخرى، أي درجة اللفظ من أحداث ترابط الخواطر»(9).

أمّا من حيث رمزيّة الصوت ودلالته الكامنة فإنّها لا تظهر إلاّ من خلال حدث أو حركة، وإذا كانت النفس الإنسانيّة - بوصفها ميداناً حيًّا للحركة والفعل والحدث - خاضعةً لتأثير الصوت بنحو أو بآخر «فما هذا التأثير إلاّ لأنّ الصوت في حدّ ذاته يحمل في طيّاته معنًى»(10).

وقد ذهب «هيجل» إلى ما هو أبعد من ذلك عندما افترضَ ظهور الصوتِ متشكّلاً بأسلوب حيّ وجعل من الواجب اعتباره هدفًا في حدّ ذاته، مهما عُدَّ في الشعر وسيلة خارجيّة، وهو بعدها يخضع لقواعد الإيقاع(11).

والشاعر في صياغته للكلمات التي تؤلّف النسيج الشعريّ لقصيدته لا يتعامل معها تعاملاً اعتباطيًّا، بل ينتقيها «مستغلاًّ الخواصّ الحسيّة لأصواتها وجرسها»(12)، وقدرتها الفاعلة على إنتاج الدلالة، ذلك لأنّ الأصوات غنيّة بالقيم الترابطيّة والتعبيريّة التي يستطيع الفنّان استغلالها(13)، إذ تعتمدُ في تفجير طاقاتها على قوة الإيحاء (Power of Suggestions) «التي تضيف شيئاً إلى المدلول العاديّ للألفاظ»(14)، وهي لا تعمل إلاّ في إطار إيقاع الشاعر الذي ينبغي له «أن يجسّد إحساساً حادًّا لعنصرين معاً: موسيقى الألفاظ، ومضموناتها المتنوّعة الغنيّة»(15).

على أنّ الأصوات تختلف في ذلك وَفقًا لطبيعتها الفونولوجيّة، فإذا كانت أصوات المدّ توفّر إمكانيّة التشكيل النغميّ باختلافها في النغمة والطول والانسجام، فإنّ الأصوات الصحيحة - وهي أكثر تحديداً وتميّزاً - وهي ما يصحُّ اعتباره جسد البنية الصوتيّة، هذه الأصوات إذا ما تجمّعت أحدثَت أثراً بالغًا نظراً للدور المهمّ الذي تؤدّيه في التشكيل الإيقاعيّ للقصيدة.

إضافةً إلى ذلك نلاحظُ أنّ بعض الباحثين لم يتوقّفوا عند حدود الحديث عن الجذور الصوتيّة للفظ الشعريّ أو ما يُسمّى «أصل الكلمة»، بل توسّعوا في دراساتهم ليُعلنوا «أنّ حروف الزيادة التي تلحق الأفعال هي مورفيمات (وحدات صوتيّة دلاليّة) لا تعبّر فقط عن معنى عقليّ بل عن موقف وجدانيّ ووجهة نظر أيضاً»(16).

لكنّها لا تحقّق هذا المدى التعبيريّ إلاّ من خلال وضعها داخل بنية التركيب، فعلى الرغم من أنّ للأصوات نوعاً من الدلالة التي تبدو على شيء من الاستقلاليّة، إلاّ أنّها بمجرّد أن تدخل في سلسلة التراكيب التي تكبر صعوداً من الكلمة إلى الجملة إلى النص، فإنّ دلالتَها الصوتيّة

تفقد استقلاليّتها، لأنّها «في كلّ مستوى من هذه المستويات تتخلخل حين تنتقل الوحدة اللغويّة إلى مستوى أعلى، فيحدث ما يشبه الفجوات في المعنى، وتسعى الوحدة اللغوية الجديدة إلى إعادة الاستقرار على سطح التركيبة اللغوية»[17]، من خلال الوظيفة التي يؤدّيها الرمز الصوتيّ في الكلمة، والوظيفة التي تؤدّيها الكلمة في الجملة.

من هنا كانت ضرورة «الالتزام بالنسق المتّفق عليه في البيئة اللغويّة الواحدة، وإلاّ فقدَ الرمز قدرته على النقل والإيحاء، وهذا النسق اللغويّ يتضمّن ترتيب الأصوات داخل الكلمة وترتيب الكلمات داخل الجملة»[18].

إنّ هذه العملية التي تبدو في خصائصها الداخليّة متشابكةً ومُعقّدة، هي الخطوة الأكثر دقّةً وأهميّةً في تشكيل العمل الشعريّ وتأسيس جذوره الإيقاعيّة، لأنّ هذا التسلسل في تطوّر مراحل الصوت اللغويّ بواقعه الإيقاعيّ والدلاليّ - الذي يكتسب فيه على الدوام صفات جديدةً - هو بالذات العنصر الذي يسهم في إعطاء النصّ الشعريّ إيقاعه وهويّته المحدّدة.

بيد أنّ هذا الإيقاعَ - وإن حاول الوزنُ ضبطَهُ - يبقى مرتبطًا بحالة آنيّة لا تخلو من ارتجال يفرضُه الموقف الذي يُحيطُ بالقصيدة، لأنّه إذا كان «صفةً ملازمةً لكلِّ عمل شعريٍّ، إذ لا يستطيع الشعر أن يقدّم نفسه بدون إيقاعية لها ثوابتها، فإنّ الإيقاع يتبع مبدئيًّا حركة القصيدة ويتشكّل بوصفه أحد عناصرها بروزاً، لذلك لا قاعدة مسبقة لإيقاع القصيدة»[19]، لأنّ ذلك يرجع إلى طبيعة النظام الحركيّ الذي يقوم عليه العمل الشعريّ، ويعتمدُ عليه في اكتساب إيقاعه الخاصّ المميّز.

ولابدّ هنا من الإشارة إلى أنّ هذا الإيقاع قد يتجلّى في أشكالٍ شتّى، فهو «التكرار المتّسق أو غير المتّسق لوضع أو مركز قوّة، لمعنًى

أو حركة. وهو أحد أنواع الوحدة لأنّه تركيز على حركة أو نغم أو لفظ معيّن يظهر في تناوب الحركة والسكون، الأنوار والظلام، عودة البداية في النهاية، رجوع القرار في الأغنية، رد العجُز على الصدر في الشعر، تكرار قافية واحدة أو قواف متناوبة، رجوع نوبة واحدة أو عبارة موسيقيّة في المعزوفة. فهو تناظر زمنيّ يقابله في الطبيعة توقُف الحركة أمام حاجز ثمّ استئنافها. ويقوم جماله على لذّة انتظار مانستبق حدوثه»[20]، إلا أنّ هذا لا يعني على الإطلاق أنّ الإيقاع مجرّد وسيلة إطراب أو استجابة لحاجة نفسيّة بحتة، فهو «ذو وقيمة خاصّة من حيث المعاني التي يوحى بها. وإذا كان الفنّ تعبيراً إيحائيًّا عن معانٍ تفوُّق المعنى الظاهر فالإيقاع وسيلة مهمّة من وسائل هذا التعبير لأنّه لغة التواتر والانفعال»[21]، لذلك ارتكز عليه الشعر ارتكازاً محوريًّا في بناء موسيقاه وعُدَّ «أحد أهمّ أركانها التي ترتكز أوّلاً على الانسجام أوتآلف الأصوات»[22]، فالشعر يعمل من خلال عناصره المكوّنة جميعاً على تحقيق أعلى نسبة ممكنة من الانسجام والتوافق في القصيدة، ويأتي الإيقاع لدعم هذا الإحساس العامّ بالانسجام[23].

غير أنّ هذه المهمّة التي يؤدّيها الإيقاع في تشكيل البنية الهيكليّة للنصّ الشعريّ يجب ألاّ تصدر عن حركة خارجيّة إنّما تنبع من الداخل كضرورة تعبيريّة[24].

وهكذا نرى أنّ الإيقاع بوصفه «التناوب الزمنيّ المنتظم للظواهر المتراكبة هو الخاصية المميّزة للقول الشعريّ والمبدأ المنظم للغته»[25]، ونظرًا لكونه «ينشأ غالباً من تفاعل عنصرين متمايزين»[26]، وفي ظلّ وظائف متنوّعة للعوامل الأخرى التي يرتكزُ عليها العمل الشعريّ – وهي غالباً ما تكون متعارضة – فإنّ الإيقاع يتمثّل «في الدرجة الأولى في الاستثمار الماهر لهذه العوامل المتعارضة»[27].

وعلى هذا الأساس يكتسبُ قدرتَه «على التعبير والتصوير والتأثير»[28]، وذلك لأنّه ليس إطاراً كميًّا مجرّداً يتوقّف عمله عند حدود تنظيم طبقة الألفاظ «ولكنّ له قيمًا كيفيّةً وطاقات جماليّةً وقدرات فائقةً على التعبير هي نصيبه من المساهمة في الشّعر»[29]، لذا نجدُ أنّ الإيقاع يكتسبُ من الأهميّة ما يجعل منه «أداةَ تعزيز للمعنى»[30].

والحقيقة أنّ مكمن الأهميّة في هذه الدراسة يتمثّل في أنّ الروح الإنسانيّة بطبيعتها الشفافة تستجيب للشعر، وتهتزُّ له، منفعلة به، معنًى وإيقاعاً، همساً، أو جهرًا، وفقًا لما يتطلّبه موقف الشاعر، وطبيعة المعنى، والعلاقة بين المعنى والوزن، فضلاً عمّا تثيره الألفاظ، من معانٍ مباشرة أو إيحائيّة، تثير التفاعل مع الشعر، إذْ تتشكّل الصورة أساساً من إقامة علاقة ترابطيّة بين الألفاظ الموحية بالصوت، أو القائمة من تشكيل مجموعة الأصوات في النسيج الشعري، أو اللفظة التي يحاكي إيقاعُها معناها، أو اللفظة ذات الدلالة السمعيّة.

وقد يكون ذلك في بيت شعريٍّ مفرد، أو في مجموعة أبيات، وعندها تتجاوز الصور لتكوّن إيحاءً معيّناً يتسبّب في الاستجابة لها، والانفعال بها.

إنّ الأصوات النابعة من الشعر المُتقَن تؤثّر فينا، ويتّضح تأثيرها في المعنى الموحى به عبر الصوت المنغَّم حين يتكثّف المعنى، فنجده عبر إيحاء الجرْس الموسيقيّ للفظة، أو في معناها الواضح تارة، وفي معناها الخفيّ تارةً أخرى، إذ إنّ لحاسّة السمع قدرةً عاليةً على التقاط الأصوات المتمثّلة بالألفاظ عند النطق بها لتكوين الصورة السمعيّة، فضلاً عن الحركة التي توحي بها الصورة، ونحسّ بها منتشرةً في مفاصل الشعر بما تعكسُه الأصوات من معانٍ تدلُّ عليها، أو بما تشكّله الأفعال والحركة التي لابدّ لها مِنْ أن تولّد إضافةً ما، يبرع فيها الشاعر، ويحرص على إيصالها عبر صورة صوتيّة تلتقطها أسماعنا.

وللألفاظ أهميّة لايمكن الاستغناء عنها في دلالتنا على المعنى وتشكيل الصور المختلفة بما فيها الصورة السمعيّة، وفي هذا يقول ابن الأثير: «إنَّ الألفاظ تجري من السمع مجرى الأشخاص منَ البشر»[31].

والألفاظ الموحية هي التي ترسم العلاقات المؤدّية إلى توليد الصورة السمعيّة، لأنّ «الصوت في معظم الحالات هومفتاح التأثيرات الأخرى في الشعر»[32].

ثالثًا: صوت القافية ودلالته:

إنّ الحديثَ عن الشعرِ وبنيته الصوتيّة المساهمة في هيكلة التراكيب الدلاليّة فيه يقودُنا إلى البحث في ركنٍ أساس من أركان النصّ الشعريّ، عنيتُ به القافيةَ وما يُمكنُ أن تحملَهُ من دلالات صوتيّة، وذلك لأنّها ليست عنصراً تشكيليًّا مستحدثاً في القصيدة العربيّة، بل هي لازمةٌ رافقتها ربّما منذ أوّل قصيدة عربيّة قيلت في تاريخ الشعر العربيّ، وهذا يعطيها امتيازاً يبرّر ما اتَّسمت به من ديمومة واستمرار، ومن أجل اكتشاف هذه السمة ينبغي لنا أن نعيد النظرَ في شعرنا -قديمه وحديثه - بغرَضِ الكشف عن البنية الدلاليّة للقافية متجاوزين البنية الإيقاعيّة المجرّدة، تلك البنية التي نهضت عليها تجربة القصيدة العربيّة بأنماطها المختلفة وعصورها المتفاوتة.

فالصفة الاختتاميّة التي تتميّز بها القافية - سواء أكانت في البيت أم في الجملة الشعريّة أم في المقطع الشعريّ أم في القصيدة بشكل عامّ - لا يمكن لها أن تكتفي بدور الضابط الموسيقيّ المجرد، وإلا فإنَّ القصيدة تفقد بذلك جزءاً مهمًّا من حيويّتها وقوّة أدائها، إذ لابدّ لها من أن تشترك اشتراكاً فاعلاً في التشكيل الدلاليّ لتحتفظ بموقعها على نحو ينفي إمكانيّة الاستغناء عنها بما يمكن أن يقابلها صوتيًّا، ويحافظ فقط على الاتّساق العامّ للقصيدة، لأنّ هذا الاتساق الذي تمتاز به

القافية «يخلق شعوراً بوحدة الإيقاع الموائمة لوحدة المعنى»[33]، وذلك لأنّ ثمّة انسجامًا يجب أن يكون تامًّا بين بنية الإيقاع وبنية الدلالة، وإلاّ فإنّ أيّ مفارقة بينهما تؤدّي بالضرورة إلى ارتباك في التشكُّل العامّ لهيكل القصيدة ويُفقدها تماسكها النصيّ.

من هنا كان لابدّ من تحديد القيمة الدلاليّة التي تتضمّنُها القافية بوصفها شريكاً فاعلاً لا مكمّلاً تزيينيًّا قابلاً للحذف، فهي كما يرى «جان كوهن» ليست أداةً أووسيلةً تابعة لشيء آخر بل هي عامل مستقلّ، وصورة تضاف إلى غيرها. وهي كغيرها من الصور لا تظهر وظيفتها الحقيقيّة إلاّمن خلال علاقتها بالمعنى[34]. وهذا ما يؤكّد أنّ وجودَها وبقاءَها متوقّفان علىالمهمّة الدلاليّة التي تُبرِزُ وظيفتها في تشكيل البنية الصوتيّة - المعنويّة للقصيدة.

ولمّا كان للقافية دورُها البارز في الربط بين أجزاء القصيدة، وتعزيزالتلاحم بين الوحدات التي تكوِّنها، فإنّها تفترِضُ بالضرورة علاقةً دلاليّة بين الوحدات التي ترتبط بها[35]، تنسجم وتتداخل مع العلاقة الإيقاعيّة، وبذلك تحقّق وظيفة ذات مستويين، المستوى الأول - الإيقاعيّ - وهومستوى «خارجيّ»، والمستوى الثاني - الدلاليّ - وهو مستوى «داخليّ»، وبالتحام هذين المستويين في مهمّة مشتركة يتعزّز دور القافية في بناء القصيدة.

على أنّ هذا الالتحام بين الفكرة التي تمثّل محوراً مهمًّا من محاور تشكيل القصيدة وبين القافية، يجب أن يقوم على التجانس والتوحّد، إذ يُشترط فيهما «أن ترتبطا باطنيًّا. أمّا إذا بحثنا عن الأفكار من أجل القوافي فإنّه ينشأ عن ذلك شعر أجوف الرنين. وإذا بحثنا بعناء ومشقّة عن القوافي من أجل الأفكار فإنّه ينشأ عن ذلك شعر متكلَّف مغتصب لا تطرب له الآذان، أمّا إذا تتابعت الأفكار في تسلسل طبيعيّ مسترسل على إيقاع الكلمات وتناغُم القوافي فإنّه يكون للغة الشعر تأثير السحر،

ومجيء القوافي بلا تكلّف يكفل السلامة التامّة والتوازن الباطنيّ في الأفكار، وهذا من شأنه أن يعطي القصيدة قدرة فائقة على التأثير في الخيال»[36].

فالقافية إذًا ليست مجرّد محسّن صوتيّ يُكسب القصيدة سمة عروضيّة خاصّة تستهدف التطريب وتحقيق الاستجابة الآنيّة القائمة على تماسّ العواطف إنّما تتجاوز ذلك إلى إنجاز وظيفة دلاليّة[37].

وهذا ما يقتضي فهمًا أعمق لها بوصفها وحدةً مكوِّنةً داخل كيان عامّ مؤلّف من وحدات عدّة. فهي على الرغم من أنّ تصريفها يعتمد على التكرار المنتظم للأصوات المتماثلة فإنّ من المبالغة في التبسيط تناول القافية من الزاوية الصوتيّة وحدها، فهي تقتضي بالضرورة علاقةً دلاليّة بين الوحدات التي تربط بينها[38]، لأنّها في كلّ الأحوال جزء من تركيبة لغويّة يقوم عليها نظم القصيدة، وهي تتمتّع بصفة دلاليّة ينبغي توظيفها بما يحقّق الانسجام في بنية اللغة الشعريّة داخل القصيدة.من هنا يصحُّ اعتبار القافية وحدةً تشكيليّة مكوّنة تؤدّي دورها الوظيفيّ من خلال استئثارها بمزايا ثلاث «لغويّة، صوتيّة، دلاليّة»[39]، والعلاقة بين هذه المزايا الثلاث جذريّة لا يمكن تفكيكها أوتجزيئها على الرغم من هيمنة الناحية الصوتيّة وتأثيرها المباشر في المتلقّي على نحو يولّدُ عنده استجابة سريعة تهزُّه وتنقله إيقاعيًّا إلى مناخ القصيدة.

ولكنْ مهما تكُن الأهميّة التي ينطوي عليها البعدُ الصوتيُّ للقافية فإنّ من الخطأ الزعم بأنّها لا تؤثّر في المعنى الشعريّ، كما أنّه من الخطأ أيضًا أن نحسَب القافية وسيلة مضمونة لتوليد المعنى، والحقُّ أنّ القافية والمعنى يتفاعلان في ذهن الشاعر، ويدور كلّ منهما حول الآخر بدون أن تختلط خطواتهما أبداً، وبدون أن يتصادما، ويجب أن يسير تداعي الأصوات وتداعي المعاني جنباً إلى جنب[40]. فالقافية لا تولّد

المعاني، وإنّما تحقّق - ضمن دورها الوظيفيّ - معنى معيّناً ينسجم مع وضعها الدلاليّ في القصيدة.

ولا شكّ في أنّ البحث المتعلّق بدلاليّة القافية ليس وليد اليوم، بل هومَطلَبٌ قديم - جديد، ففي الوقت الذي تنبّه فيه القدماء إلى الأثر الموسيقيّ الذي تحدثه القافية،لم يفُتهم - في الوقت عينه - أن يؤكّدوا «ضرورة ارتباط موسيقاها هذه بدلالة القصيدة معنًى ومبنًى»(41)، غير أن الفرق في عُمقِ التناوُل يرجِعُ إلى التبايُن التركيبيّ بين بنية القصيدة العربيّة التقليّدية العموديّة القائمة على نظام الشطرين (الصدر والعجُز) وهي تقتضي تراكماً هائلاً للتقفية، نظرًا لأنّ كلّ بيت يجب أن ينتهي بقافية، وبين القصيدة الحديثة التي لا تفترض هذا الكمّ من التقفيات لأنّها تقوم على نظام الجملة الشعريّة التي تطول أو تقصر انطلاقًا من ضرورات أخرى تتعلّق بطبيعة التجربة وبذلك تستلزم عدداً محدوداً من القوافي، وهذا ما يدفعُها غالبًا إلى تكريس دورها الدلالي وترسيخه بعيدًا عن اللجوء - غير المبرَّر أحياناً - إلى تدعيم الوحدة الصوتيّة التي تقوم على تكرار الأصوات المتشابهة لتحقيق غايةٍ تزيينيّة أكثر منها دلاليّة.

رابعًا: الإيقاع الداخليّ:

لئن كان جُلُّ ما أوردناهُ عن الوزنِ والقافيةِ ودلالاتِها مُرتبِطًا بما هو موزون من الشعر فليس لنا أن نستبعدَ من ميدان البحث ما بات يُعرَفُ اليوم بالإيقاع الداخليّ الذي ترتكزُ عليه البنية الصوتيّة في بعضِ المدارس الشعريّة المعاصرة التي تخلّت عن أنماط الوزن المألوفة.

وذلك لأنّ القصيدة العربيّة الحديثة عندما حطّمت الهندسة الصوتيّة المتمثّلة بالأوزان الشعريّة لم تكن تنوي إنهاء الصلة بين الشعر والموسيقى، بقدر ما كانت تحاول استثمار «إيقاع الجملة

وعلائق الأصوات والمعاني والصور، وطاقة الكلام الإيحائية والذيول التي تجرّها الإيحاءات وراءها من الأصداء المتلوّنة والمتعدّدة»[42]، وهي بذلك «تعتمد إيقاعاً جديداً يستمدّ أغلب مقوّماته من نظام الحركة وطرائق تفاعل العلاقة الداخليّة التي تؤسّس مجتمعة بنية النصّ ذاته. لكنّ هذا الإيقاع الجديد لا ينفي القديم أو يلغيه بشكل نهائيّ صارم»[43]، إنّما ينطلق منه في سبيل تحقيق بنية إيقاعيّة جديدة تنسجم مع التطوّر الحاصل في شكل القصيدة الحديثة، وقد أطلق على هذه البنية الإيقاعيّة الجديدة اسم «الإيقاع الداخليّ» الذي لا يرتكزُ ارتكازًا تامًّا على عنصر الصوت، وإن كان لا يهمله بل يُثريه بالمداخلة بينه وبين مستويات أخرى أكثر اتّصالاً بمكوّنات النصّ المختلفة كاللغة والصورة والرمز والبناء العامّ، «ومن ثمّ فهو يشغل دوراً أساسيًّا في ربط الصلة بين بنى النص وتماسك أجزائه ومحو المسافة بين داخل النص وخارجه، أو بين شكله ومضمونه»[44].

وبهذا يكتسبُ مفهوم البنية الإيقاعيّة معنى شاملاً ينطوي على مستويات إيقاعيّة خفيّة يمكن الكشف عنها، «منها ماله طابع صوتيّ يتصل ببنية الإيقاع الخارجيّ صاعداً أو هابطاً، موثّقًا الصلة الجدليّة بين البنيتين ومجموعاتهما الصوتيّة فيما يسمى بالرجوع الصوتيّ أو الترجيع[45]، وإيقاع حركات المدّ الداخليّة المتّصلة بنظام التقفية في النصّ»[46].

إنّ هذا الائتلاف بين جميع هذه العناصر يجعل الإيقاع الداخليّ ذا أهمية كبيرة «تكمن في كونه جزءاً متميّزاً في العنصر الموسيقيّ في القصيدة الحديثة، جزءاً يتولّد في حركة موظّفة دلاليًّا. إنّ الإيقاع هنا هو حركةٌ تنمو وتولّد الدلالة»[47].

من هنا كانت البنية الإيقاعيّة التي تقوم عليها قصيدة النثر بنية ذاتيّةً خاصّة «تلغي كلّ ما يمكن من شكليّة موسيقيّة خارجيّة، وتقوم

على موسيقى داخليّة تنبع من الحدس بالتجربة الشعريّة، تجربة أحلّت التفجير محلّ التسلسل، والرؤيا محل التفسير، ويفيدنا هذا الكلام أنّ قصيدة النثر تعتمد على صورة موسيقيّة نفسيّة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتجربة الشعريّة»[48]، ويتجلّى إيقاعها المتنوّع «في التوازي والتكرار والنبرة والصوت وحروف المدّ وتزاوج الحروف»[49]، وهذه كلّها من الخصائص الصوتيّة التي يُعنى بحثُنا بالربط بينها وبين الإيقاع من جهةٍ والدلالة من جهةٍ أُخرى، كما يتجلّى في «تفجير الخصائص الصوتيّة وتعويض الوزن الغائب باستخدام مظاهر تشكيليّة كالفراغ والقطع والحذف»[50]. وفي تحقيق «إيقاع التداخل والإيقاع الحرّ ومَوْسقة الفكرة والتكثيف اللفظيّ والتواتر والنمط الفوضويّ للإيقاع، والإيقاع المرسل، وهي تقوم جميعاً على مناداة الفكرة لاستخراج تجلّياتها وبثّها في شحنات تصويريّة أو تقريريّة تعتمد التقابل والتكامل للوصول إلى المتلقّي»[51].

خلاصة:

لقد سعيتُ من خلال هذا الفصل إلى مقاربة الدلالات الصوتيّة من زاوية جماليّة فنيّة، وهذا ما دفعَني إلى تضمين مبحث الصوت كلَّ ما قد يلحَقُ به من وزن وجَرْس وإيقاع وموسيقى... وذلك لأنَّ الفصولَ السابقةَ عكَفَت على النظرِ في الدلالاتِ المباشرة الحقيقيّة التي عادةً ما تتولّد عن غاية محدّدة وهدف واضح.

إنّ الحديثَ عن الدلالات الجماليّة أو الفنيّة للصوت - إذا جاز لنا أن نسمّيها كذلك - يفتحُ المجال أمامنا لمعالجة أبواب كثيرة مستحدثة لا عهدَ للدراسات التراثيّة - باستثناء بعض النوادر - بمثلها، إذ كان جلُّ اهتمام هذه الدراسات منصبًّا على تناول النصوص الشعريّة انطلاقًا من معيار الأوزان المعروفة وما يتولّدُ عنها من إيقاعٍ خارجيٍّ لا يخلو من

الارتباط بموضوع القصيدة، ولا من الدلالة على حال صاحبها حين قالَها، بيد أنّها لم تكن بالضرورة كفيلةً بالتعبير عن المعاني في بُعدِها الأقصى كما هوالحال مع الدلالة الفنيّة التي استأثرت بقَدرٍ لا بأس به من عناية النقّاد المعاصرين.

لذا كان لا بدّ لنا من استعراض ذلك، على النحو الذي قمنا به في هذا الفصل، من خلال نماذجَ وافيةٍ من التفسيرات والتحليلات الرامية إلى شرح طبيعة العلاقةِ بين أصواتِ النصّ الشعريّ والمعاني الجماليّة الإبداعيّة التي تحملُها، تَمهيدًا للفصل التالي الذي سيدرسُ هذه العلاقة تطبيقيًّا انطلاقًا من تحليل بعض النصوص الشعريّة، واستنادًا إلى ما يُمكن استخلاصُه من كلٍّ ما تقدّم.

الهوامش

(1) مجد محمد الباكثير البرازي، في النقد الأدبي الحديث، مكتبة الرسالة الحديثة، ط 1، 1986م، عمان، ص 86.

(2) د. إبراهيم السامرائي، في لغة الشعر، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ص 73.

(3) انظر جورج سانتانا، الإحساس بالجمال، ترجمة: د. محمد مصطفى بدوي، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة: 194.

(4) انظر كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم: د. شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط 1، 1986م، بغداد، ص 75.

(5) ارشيبال ملكيش، الشعر والتجربة، ترجمة: سلمى الخضراء الجيوسي، دار اليقظة العربية، 1963م، بيروت، ص 38.

(6) د. محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، ط 2، 1978م، القاهرة: 134.

(7) انظر رومان جاكبسن، قضايا الشعرية، ترجمة:محمد الولي ومبارك حنون،دار توبقال للنشر،ط 1، 1988م، المغرب، ص 54.

(8) انظر ف. أ. ماثيسن، ت. س. إليوت الشاعر والناقد، ترجمة: د. إحسان عباس، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1965م، بيروت - نيويورك، ص 177.

(9) د. محمد النويهي، قضية الشعر الجديد، مكتبة الخانجي- دار الفكر، ط 2، 1971م، ص 23.

(10) د. عبدالفتاح صالح نافع، عضويّة الموسيقى في النص الشعري، مكتبة المنار، ط 1، 1985م، الزرقاء، ص 17.

(11) محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء، ط ، 1985م، ص 80 نقلاً عن:

Hegel. Esthetigue، Textes choisis coi،svp، Presses Universitaires de France، 1969، P. 121،

(12) د. عبدالفتاح صالح نافع، عضويّة الموسيقى في النص الشعري، ص 18.

(13) المصدر السابق، ص 31.

(14) د. عبدالفتاح صالح نافع، عضويّة الموسيقى في النص الشعري، ص 37.

(15) المصدر السابق، ص 39.

(16) د. شكري عياد، اللغة والإبداع، مبادئ علم الأُسلوب العربيّ، إنترناشيونال برس، ط1، 1988م، القاهرة، ص 13.

(17) د. شكري عياد، دائرة الإبداع، مقدمة في أُصول النقد، دار الياس العصرية، 1987م، القاهرة، ص 127.

(18) د. عبدالسلام المسدي، اللسانيات من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1986م، تونس: 46.

(19) إلياس خوري، دراسات في نقد الشعر، دار ابن رشد، ط 2، 1981م، بيروت، ص 101.

(20) روز غريب، تمهيد في النقد الأُدبي، دار المكشوف، ط 1، 1971م، بيروت، ص 107.

(21) المرجع نفسه، ص 110.

(22) المرجع السابق، ص 177.

(23) انظر جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري،دار توبكال للنشر، ط 1، 1986م، الدار البيضاء، ص 86.

(24) انظر: د. عزيز الحسين، شعر الطليعة في المغرب، منشورات عويدات، ط 1، 1987م، بيروت، ص 24.

(25) د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط 1، 1987م، بغداد، ص 71.

(26) كمال أبوديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 1، 1987م، بيروت، ص 52.

(27) د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص 73.

(28) محمد العياشي، نظرية إيقاع الشعر العربي، المطبعة العصرية، تونس، ص 69.

(29) المرجع نفسه، ص 124.

(20) روز غريّب، تمهيد في النقد الأدبي، ص 189.

(31) ابن الأثير، المثل السائر، 252/1.

(32) انظر ا. ريتشاردز،مبادئ النقد الأدبي، ترجمة:د.مصطفى بدوي،وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، القاهرة، 1963م، ص 192.

(33) د. صفاء خلوصي، فن التقطيع الشعري والقافية، منشورات مكتبة المثنى، ط 5، 1977م، بغداد، ص 220.

(34) انظر جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ص 74.

(35) انظرجاكبسن، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبكال للنشر، ط 1، 1979م، بيروت، ص 46.

(36) د. عبدالرحمن بدوي، في الشعر الأوربي المعاصر، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1965م، القاهرة، ص 138.

(37) انظر جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ص 209.

(38) المرجع السابق، الصفحة السابقة.

(39) محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1985م، ص 66.

(40) انظر جوير، مسائل فلسفة الفن المعاصر، ترجمة: سامي الدروبي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، ط 2، 1965م، دمشق، ص 218-219.

(41) د. محمد عوني عبدالرؤوف، القافية والأصوات اللغوية، مكتبة الخانجي، مصر، 1977م، ص 94.

(42) أدونيس (علي أحمد سعيد)، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، ط 1، 1971م، بيروت، ص 116.

(43) محمد لطفي اليوسفي، في بنية الشعر العربي المعاصر، دار سراس للنشر، 1985م، تونس، ص 142.

(44) علوي الهاشمي، مقال (جدليّة السكون المتحرّك، مدخل إلى فلسفة بنية الإيقاع في الشعر العربي)، مجلّة «البيان»، العدد 9، ص 290.

(45) الرجع الصوتيّ أو الترجيع هوعلاقة الأحرف بعضها ببعض في بيت أو أكثر من

القصيدة من حيث تشابهها أواجتماعها أوغيابها أوافتراقها أوتجانسها، مما يخلق إيقاعاً موجوداً متجانساً يرسم صلة متفاعلة بين بنية المنطوق مع بنية المدلول، فيتحوّل النسيج الصوتيّ إلى تنغيم إيقاعي كما يتحوّل البناء (الثابت والمرتكز) إلىحركة.

(46) د. عبدالسلام المسدّي،قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون،الشركة التونسية للتوزيع، 1981م، تونس، ص 24.

(47) يمنى العيد، مقال(خطوط عريضة في البحث عن هوية للقصيدة العربية الحديثة)، مجلّة الكرمل، العدد 2، 1981م، ص 151.

(48) د. منيف موسى، نظرية الشعر عند الشعراء النقّاد من خليل مطران إلى بدر شاكر السيّاب (دراسة مقارنة)، دار الفكر اللبنانيّ، ط 1، 1984م، بيروت، ص 383.

(49) أدونيس، مجلّة شعر، العدد 14، ص 80-81.

(50) حاتم الصقر،ما لا تؤدّيه الصدفة، بحث مقدّم إلى مهرجان المربد العاشر، 1989م، دار الحريّة للطباعة، بغداد، ص 22.

(51) المرجع نفسه، ص 23.

أسواق العرب القديمة
مركز إعلامي في قلب شبه الجزيرة العربية

مها صلاح بشرى محمد عثمان(*)

تمهيـد:

الدور الإعلامي لأسواق العرب القديمة وأثره في الأدب الجاهلي

اهتم الإنسان منذ القدم بمعرفة أحوال الآخرين، وكان شغوفاً بالوقوف على أخبار غيره، ليس بدافع حب الاستطلاع فقط، وإنما وسيلة للتعاون في مواجهة تقلبات الحياة، وتحقيق الأمن، والمشاركة في الحصول على القوت والملبس، قال حسنين عبدالقادر: «بعد أن يشبع الإنسان حاجته الأساسية من مشرب وملبس وطعام، تظهر له حاجة أخرى متصلة بالحياة الاجتماعية لمعرفة أحوال بني جنسه والوقوف على ما هو جديد من أخبار»[1]. ذلك يؤكد أن الإنسان اجتماعي وأن معرفة أخبار الناس من طبيعة البشر.

إن المطلع على النتاج الأدبي في أسواق العرب القديمة وأثارها على العصر الجاهلي، لا يقف عند تلك النصوص التي تحوي مضموناً أدبياً فحسب، بل يصل إلى حقيقة أخرى وهي أن هذه الأسواق كانت تقوم بالدور الإخباري وتمثله حق تمثيل، وقد أكد ذلك الدور تعريف علماء

(*) دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الخرطوم.

الاتصال لمصطلح الأخبار، فقد عرفها إبراهيم أدهم بقوله: «الخبر هو وصف موضوعي دقيق في لغة سهلة وواضحة، وعبارات قصيرة، عن الوقائع والتفاصيل، والأسباب والنتائج المتاحة، تتصل جميعها بمجتمعاتهم وأفرادهم أو بالمجتمعات الأخرى، كما تساهم في توعيتهم وتثقيفهم وتسليتهم وتحقيق الربح المادى لهم»[2]. يُلاحظ أن هذا التعريف يطابق خصائص المادة الأدبية التي قيلت في أسواق العرب في العصر الجاهلي.

وأشار أحمد مكي إلى الوسائل التي تنقل بها الأخبار في شبه الجزيرة العربية فقال: «من أهم مصادر الأخبار في شبه الجزيرة العربية: التجارة في الأسواق، والتجمعات عند الآبار، ومداخل القرى، والرحلات التجارية، والبعثات التبشيرية، والمسابقات المختلفة بين القبائل، وإمارات الحدود، والشعر، ورواة القصص والأنساب، والخطابة، وكتابة العهود والمواثيق، والرحلات المختلفة التي كان يقوم بها العرب إلى القياصرة وأكاسرة، ومجالس القبائل، وحفلات الزواج، رحلات الصيد والقنص»[3].

كما أشار جورجي زيدان إلى أهم رواة الأشعار وعلماء الأخبار والأنساب في العصر الجاهلي، وعدد منهم: «مخزوم بن نوفل، وأبو الجهم بن حذيفة بن غانم، وحويطب بن عبد العزى، ووعقيل بن أبي طالب وكان عقيل أكثرهم ذكراً لمثالب الناس»[4]. ومما مثلته هذه المشاهد الإخبارية:

أ – ما يقوم به الرعاة والتجار في ترحالهم من منطقة لأُخرى، بحثاً عن الأسواق حيث يقومون بنقل موادهم الأدبية معهم.

ب – وما تمثله النقوش التي كانت تتضمن حساً إخبارياً، تلك التي وجدت في الأسواق والمعابد أيضاً.

ج - حفظ الأشعار والروايات وإنشادها في الأسواق، «لقد كان عرب الجاهلية يعتمدون على حفظ أشعارهم والرواية لأن الكتابة لم تكن منتشرة»[(5)].

د - معرفة العرب بالخط والكتابة.

قال أحمد فخري: «توجد معظم النقوش والرسومات المهمة التي تحمل حساً إخبارياً في جنوب شبه الجزيرة العربية خاصة بلاد اليمن، وتمثل الوجود الأخباري لتلك المنطقة، ذلك لأن أهلها كانوا أكثر استقراراً، كما أنها تعد من أهم المصادر التي كونت التاريخ الجاهلي، وهي ذات شأن عظيم لأنها الشاهد الوحيد الباقي من تلك العهود»[(6)].

وربط أحمد فخري بين الأدب الذي قام في شبه الجزيرة العربية في تلك الفترة الذي سماه (بالوجود الإخبارى) وبين المناطق الجنوبية في شبه الجزيرة العربية، وعدها أكثر المناطق استقراراً، كما أشار إلى النقوش التي وجدت في تلك المنطقة والتي مثلت مصدراً مهماً من مصادر التاريخ. يبدو أن تلك الإشارات قد بعدت عن الصواب لأن، أهل الشمال أيضاً لهم نصيب في هذا الشأن الإخبارى، ومما يؤكد ذلك الأسواق التي قامت في مكة والقرى المجاورة لها، حيث كانت تقوم بنفس الدور الإخباري الذي قامت به تلك المصادر. ومن الأسواق المهمة في شيه الجزيرة العربية

سوق عكاظ:

ذهب اللغويون في اشتقاق عكاظ وتسميتها مذاهب عدة، وقلبوا الكلمة على معانيها المختلفة: «عكظ: عُكاظ اسم سوق كان العرب في العصر الجاهلي يجتمعون فيها شهراً في السنة يتناشدون ويتفاخرون، ثم يفترقون، فهُدم في الإسلام، وكانت فيه وقائع يقول فيها دريد بن الصِمّة»[(7)]:

تغيب عن يومي عكاظ كليهما وإن يكُ يومٌ ثالثٌ أتغيبُ

وإن يكُ يومٌ رابعٌ لا أعُد له وإن يك يوم خامس أتجنبُ

وقيل أيضاً عكاظيّ: «منسوب إلى سوق عكاظ، وسمي به لأن العرب كانت تتجمع في كل سنة فيعكِظُ بعضهما بعضاً بالمفاخرة والتناشد، أي يدّعكُ ويعّرُك.

قال ابن منظور: «سميت سوق عكاظ بعكاظ لأن العرب كانت تجتمع فيه فيعكظ بعضهم بعضاً في المفاخرة أي يقهره ويغلبه، أو أنها مأخوذة من التعاكُّظ: وهو احتباس الناس والنظر في أمورهم»[8].

«وعكاظ: بضم أوله واد بأعلى نجد بين نخلة والطائف، تتجمع فيها قبائل العرب في كل سنة، فيشترون، ويبيعون، ويتفاخرون، ويحضُره شعراؤهم يتفاخرون يتناشدون ويتناقدون ما أنشدوه من شعر، تقام من أول ذي القعدة إلى النصف منه»[9].

قيل: «إن العرب إذا أرادت الحج أقامت بسوق عكاظ عشرين يوماً من ذي القعدة ثم تنتقل إلى سوق مجنة تقيم فيها إلى أوائل ذي الحجة، ثم تنتقل إلى سوق ذي المجاز فتقيم فيها إلى الحج، فإذا رجعوا إلى قومهم ذكروا لهم ما رأوه»[10]. قال الأفغاني: «في عكاظ كانت مهادنتهم، وحملاتهم، وثأرهم، وفداهم، وزواجهم، كما يقام فيه التحكيم في الخصومات بين القبائل والمنافرات، كل ذلك يحدث بواسطة الأشعار والخطب»[11]. يُلاحظ أن الزمخشري وابن منظور والأفغاني اتفقوا على أن معنى عكاظ هو التفاخر والتناشد والنظر في الأمور، إلا أن الأفغاني جعل معنى عكاظ هو كل ما يحدث في حياة العرب في العصر الجاهلي، وتُعد المتحكم الأول في تلك الأمور هو الشعر الذي كان ينشد في السوق والخطب، لعله يقصد بذلك أن عكاظ هي سوق الآداب العربية والأخبار.

ووصفها الأفغاني فقال: «تُعد عكاظ أشهر أسواق العرب وأعرقها وأكبرها دوراً في الجاهلية والإسلام»[12] وهي سوق تجارية كبرى لعامة أهل الجزيرة، يعرض فيها كل شيء من عروض التجارة كالحرير والمعادن والزيوت والبهار والطعام. كما كانت تصل إليها التجارة من خارج الجزيرة كتجارة الفرس والروم. ولم يكن للعرب مجمع أحفل منها وكانت يأتي إليها الشعراء من كل أنحاء البلاد، وكان بها محكّمون، كالنابغة الذبياني الذي كانت تضرب له القباب، وكان قول المحكمين هو الفصل في الشعر والأدب. فكما كانت عكاظ للبيع والشراء كذلك كانت سوقاً للأدب، «يأتي إليه التهامي والحجازي واليمني والعُماني كل بلفظه ولغة قطره، تحمل إليه كل بلد تجارتها وصناعتها كما تحمل إليها أدبها، يحمل إليه الخمر من هجر والعراق وغزة والبصرة، ويرسل إليها من اليمن البرود والأدم وأنواع الطيب والسلاح، ويباع فيها الوكاء والحزاء العدني[13]، كما يعرض فيها الرقيق، ففيها تباع جميع عروض التجارة»[14].

وبالرغم من كثرة أسواق العرب في الجاهلية إلا أن سوق عكاظ يعد أكبرها وأهمها على الإطلاق لذا عبر عنها المؤرخون وصاحب معجم البلدان بصيغة التفضيل «أعظم» تارة وبصيغة «ومن أعظم» تارة أخرى، ويقول الأصفهاني: «وهذه أسواق العرب لم يكن فيها شيء أعظم من عكاظ»[15]، وأورد ابن حبيب نفس العبارة في كتابه المحبر: «وكانت عكاظ من أعظم أسواق العرب»[16] ويورد كل من المرزوقي[17] والياقوتى[18] نفس العبارة حين تكلما عن عكاظ، أما ابن حجر فإنه يستعمل كلمة موسم بدلاً عن كلمة سوق والكلمتان لا تفترقان من ناحية المعنى فيقول: «عكاظ موسم معروف للعرب، بل كان من أعظم مواسمها».

ومما ورد عن عكاظ أيضاً «أن كسرى كان يبعث في ذلك الزمن بالسيف القاطع والفرس الرائع والحلة الفاخرة، فتعرض في سوق عكاظ، وينادي مناد: (أن هذه بعثة الملك إلى سيد العرب). فلا يأخذها إلا من أذعنت له العرب جميعاً بالسؤدد، فكان آخر من أخذها من سوق عكاظ هو حرب بن أمية»[19]. لعل كسرى أراد بذلك معرفة زعماء القبائل العربية حتى يعتمد عليهم في معرفة أمور العرب وحتى يكونوا عوناً له في بلاد العرب. «وكانت شؤون هذه السوق لقيس بن عيلان وثقيف، وهي سوق عامة ليس فيها تعشار»[20].

ويحضر هذا السوق كل من له ميل في الأدب «وتقام فيه المباريات الشعرية، فإذا فاز بها أحد الخصمين، تُعد له مفخرة ومأثرة أدبية كبرى، فكانوا تخليدا لذكرى القصيدة التي تحوز الإعجاب ولصاحبها المبدع، يكتبونها وتعلق على الكعبة في موسم الحج ومن هنا سميت القصائد السبع بالمعلقات»[21].

وأهم ما يميز أسواق العرب اللطيمة[22] التي بحثها كسرى إلى سوق عكاظ عن طريق النعمان بن منذر، وفي ذلك قال ابن حبيب: «كان كسرى يبعث اللطيمة إلى النعمان بن المنذر، فيبعثها النعمان لتباع في سوق عكاظ»[23] كما قال عنها ابن عبدربه: «واللطيمة كان لها شأن جليل بما تحمله من طيب وبز، إذ إن ذؤبان العرب وفتاكها يقتنصونها، ولأهمية هذه اللطيمة، فإن النعمان بن المنذر يرسلها مع سيد مهاب يجيرها ويوصلها إلى سوق عكاظ»[24]. وكان سواء نهبت اللطيمة أم دخلت عكاظ سالمة فإن ما فيها يصب في عكاظ.

ومما يلاحظ في أسواق العرب حضور النساء العربيات، بسلعهن وعروضهن للبيع، «واشتهرت بعضهن بما يصنعن ويتجرن به مثل ردينة التي اشتهرت بالرماح التي تصنعها وتبيعها برفقة زوجها، كما برعت

منشم في تركيب العطور، وكان أكثر ما اشتهرن ببيعه: الجلود، والسمن، والأقط، وممن اشتهرن بذلك أسماء بنت خويلد وذات النحيين يحكى أنه: "قد وردت إحدى نساء الجاهلية عكاظ بنحيين[25] ملئاً بسمن لتبيعه هناك، فعرفت بذات النحيين»[26].

ويبدو من ذلك أن تجارة النساء في عكاظ لم تكن مقصورة على السمن والأقط، بل تعدتهما إلى سلع أخرى أغلبها يختص بالمرأة، كالقماش والطيب «فهذه رباح بنت الأشل تجلب إلى عكاظ قماشاً من القطيفة الحمراء، وبعض السلع التي تفد عبر الوافدين إلى السوق»[27].

ويظهر من ذلك أن سوق عكاظ كان معرضاً تجارياً كبيراً تحتشد فيه البضائع من كل نوع، من كل صقع، يجلب إليها البدوي سمنه وأقطه وإبله، كما يجلب إليها اليمني بروده وسيوفه، والفارسي يأتي إليها من بلاده بالطيب والحرير والمنسوجات، وأهل الطائف يحملون إليها زبيبهم وخمورهم وجلودهم، كما تأتي إليها الرقيق من كل مكان، واشتهرت عكاظ بالأدم حتى قيل: «أديم عكاظي منسوب إليها»[28].

من أهم ما يجلب لهذا السوق الرقيق بأنواعه، سواء كان رقيق أصلاً أو كان مأسوراً، «ويحكى أن النخاس أمسك بأذني صحابيين جليلين قبل إسلامهما ونادى ببيعهما في سوق عكاظ، وهما يزيد بن حارثة وصهيب، رضي الله عنهما، فاشتراهما شريفان من أشراف مكة، فاشترى أولهما من بني القين حكيم بن حزام بستمائة درهم، واشترى ثانيهما جواد قريش عبدالله بن جدعان وأعتقه»[29]. ومن الإماء الشهيرات اللواتي جلبن إلى سوق عكاظ النابغة بنت عبدالله، وبيعت في سوق عكاظ فاشتراها عبدالله ابن جدعان للعاص بن وائل فأنجبت منه عمرو بن العاص[30].

ومما يجلب إلى السوق ما سرق من ماشية أو متاع، وقد يتعرف عليه أو يخشى من التعرف عليه، وقد لا يجد له مشترياً أو يجر على بائعه شراً

يحكي أن بعض لصوص العرب جلبوا إبلاً للبيع في سوق عكاظ، فقيل له: ما نارك؟ وكانوا قد أغاروا على من كل وجه، وإنما سئل عن ذلك لأنهم يعرفونهم ميسم كل قوم، وكرم إبلهم، فقال أحدهم:

تسألني الباعة ما نارها إذ زعزعتها فسمت أبصارها

كل بخار إبل بخارها وكل نار العالمين نارها[31]

فقد خلَّد الشعر الكثير من أحداث سوق عكاظ والأسواق الأخرى، وهذه بعض الأبيات التي صورت الحياة العربية قبل مجيء الإسلام والتي ورد فيها ذكر تلك الأسواق، وقد ركزت فيها على سوق عكاظ لأهميته، فقال أبو ذؤيب الهذلي[32]:

تؤملُ أن تلاقي أمَّ وهب بمخلفة إذا اجتمعت ثقيف

إذا بُنِيَ القبابُ عَلى عُكاظٍ وَقامَ البَيعُ وَاجتَمَعَ الأُلوفُ

تُواعِدُنا الربيق لَننزِلَنهُ وَلَم تَعلَم إذاً إني خليف

أراد أبو ذؤيب أن يكون للقائه بمحبوبته شأنٌ، لذا تواعدها في قباب عكاظ حيث الخمر والملتقى الأدبي الذي يتلاقى فيه الألوف، كما أن عكاظ مثلت عند عامر بن الطفيل تلاقي الماضي بالحاضر والنصر والبطولات، لذا خاطب أعداءه بقوله[33]:

ويوم عكاظ أنتم تعلمونه شهدنا فأقدمنا بها الحي مقدما

وأمام هذين المشهدين في عكاظ يظهر أسلوبان متغايران: الأول يقوم على قنص اللقاء بين الحبيبين من خلال انشغال القوم في البيع والشراء، والآخر يشير إلى المجد والفخر بالحرب.

وتمثلت سيادة سوق عكاظ في محل الذيوع والانتشار، فالخبر لن يعرف ولن ينتشر إلا إذا سرى في عكاظ، شأنه شأن الشعر الذي لايصير شعراً حتى ينشد في عكاظ، وكان كل ما قيل في عكاظ من حسن أو قبيح ضمن له الذيوع والانتشار بين العرب لذا تعد عكاظ أكبر مركز إعلامي

في شبه الجزيرة العربية، ولخطورة ما يقال في عكاظ فقد هدد أمية بن خلف الخزاعي حسان بن ثابت وأراد إيلامه بأنه سينشر له كلاماً ويذيع هجاءه في عكاظ، فقال[34]:

ألا مَنْ مُبلغ حسان عني ... مُغلغلة تدبُّ إلى عكاظِ

بذلك تكون عكاظ تجاوزت المكان واخترقت الزمان، وقيل: إن حسان بن ثابت هدد أميّة بأنه سوف ينشر هجاءه في عكاظ[35]:

أتاني عن أميَّة زُور قولٍ ... وما هُو بالمغيب بِذِي حِفاظِ

سأنشر أن بقيتُ لهم كلاماً ... يُنشَّرُ في المجامع من عكاظِ

قوافي كالسِّلام إذا استمرَّتْ ... إلى الصُّم المُعجرفةِ الغَلاظِ

تزُورُك إن شتوت بِكلِّ أرضٍ ... وترضِخُ في محلِّكَ بالمقاظِ

وبالرغم من أن سوق عكاظ لا تعقد طوال العام إلا أن حضورها كان طاغياً في ذهنية وأخيلة معظم شعراء الجاهلية، لذا أجرى حسان بن ثابت أبياته على القافية العكاظية، فما أشبه نص حسان بإحدى قنوات الأخبار الفضائية. لكن عكاظ تميزت عن هذه القنوات بمصداقيتها التي ليست محل شك عند أحد من العرب.

وكان أشهر من حضر سوق عكاظ الرسول، صلى الله عليه وسلم، فقد حضرها مراراً، فحضرها محارباً مع أعمامه، وحضرها متسوقاً، وحضرها داعياً إلى الله مبلغاً رسالته، قال الرسول، صلى الله عليه وسلم: «**كنت أُنْبل مع أعمامي يوم الفجار وأنا ابن أربع عشرة سنة**»[36].

وفي حضوره الثاني: «فكان يتسوق مع قريش ويستمع إلى حكماء العرب واستمع إلى قس بن ساعد الإيادى وأعجب به وحفظ نثره، فقال عنه الرسول، صلى الله عليه وسلم: «**ما أنساه بسوق عكاظ في الشهر الحرام على جمل أورق وهو يخطب: يأيها الناس اسمعوا واعوا......** إلخ وأكمل أبو بكر – رضي الله – عنه الشعر»[37].

أما حضوره الثالث: فهو حضور مبلغ للدين الحنيف، يعرض نفسه على أشراف القبائل لكي يصدقوه وينصروه، فلم تنصره قريش ولم تصدقه، وفي حديث جابر قال: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لبث عشر سنين يتبع الناس في منازلهم بالموسم بمجنة وعكاظ يبلغ رسالة ربه»[38].

وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أبرز خطباء عكاظ، فقد روي «أنه قام بسوق عكاظ عليه جبة حمراء فقال: (**يأيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا وتنجحوا**) فتبعه رجل له غديرتان وهو يقول: (يأيها الناس إن هذا ابن أخي وهو كذاب فاحذروه) وقيل: هذا الرجل هو عمه أبو لهب»[39].

ومن المصادر الإخبارية المهمة التي كانت قائمة في أسواق العرب:

أ - مجالس القبائل في الأسواق:

كان عرب الجاهلية يعقدون مجالس قبائلهم في الأسواق لمناشدة الأشعار ومبادلة الأخبار والمسامرة أو البحث في بعض الشؤون العامة كعقد تحالف، أو زواج، أو التشاور في أمرٍ عظيم، وكانوا يسمون تلك المجالس بالأندية ومنها نادي قريش، ودار الندوة التي كانت بجوار الكعبة، وفي ذلك قال شوقي ضيف: «كان عرب الجاهلية يتجمعون في أسواق العرب، يتبادلون أخبارهم وأخبار القبائل الأخرى الصديقة والمعادية لهم، ويتناقلون أخبار المسابقات، وحفلات الزواج، والأمطار والمياه، وكانت تتخلل هذه الجلسات بعض القصائد لشعرائهم، أو الخطب لخطبائهم. كل ذلك يتم في الوعاء الإخباري الذي لا سبيل لإنكاره، إذ كانوا يقطعون بها أوقات سمرهم»[40]. وأكد ذلك قول جواد علي: «تقام الأسواق لبيع المعروضات التجارية وبضائعهم الأدبية التي تتصل بأصل القبيلة ونسبها وأبطالها وأيامهم وتفاصيل ما دار في هذه المعارك، ومسابقاتهم»[41].

وأشار جواد علي إلى ما كان يتداول من (أخبار أدبية) على وجه الخصوص عندما كانت الأسواق تقام، حيث كانوا يتداولون أخبارهم، ويجرون فيها مسابقاتهم التي كانت تقام بين القبائل في الفروسية وسباق الخيل، وكذلك ما يقام في الأعياد وحفلات الزواج، وما كان يتناقل من أخبار الأكاسرة والقياصرة. ولعل الدليل الأكبر على شأن مجالس القبائل في العصر الجاهلي قوله تعالى: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾[42] فقد فسرها الطبري بقوله[43] «النَّادي: الْمَجْلِسُ، ويُقْصد بِهِ مجْلِس القبائل في الأَسْواقِ، الزَّبَانِيَةُ: مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، وفسر الطبري سبب نزول هذه الآية بقوله: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى الله عَلَيْه وَسَلَّمَ – يُصَلِّي عِنْدَ الْمَقَام، فَمَرَّ به أَبُو جَهْلِ بْنُ هِشَام، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَلَمْ أَنْهَكَ عَنْ هَذَا؟ وَتَوَعَّدَهُ، فَأَغْلَظَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى الله عَلَيْه وَسَلَّمَ – وَانْتَهَرَهُ، فَقَالَ: يَامُحَمَّدُ بأَيِّ شَيْءٍ تُهَدِّدُني؟ أَمَا وَاللَّه إنِّي لَأَكْثَرُ هَذَا الْوَادي نَاديًا، فَأَنْزَلَ اللَّه: قَالَ ابْنُ عَبَّاس: لَوْ دَعَا نَاديَهُ، أَخَذَتْهُ زَبَانيَةُ الْعَذَابِ مِنْ سَاعَتِه»[44]. وقد وصف زهير بن أبي سلمى حال سوق عكاظ، بقوله[45]:

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ[46] حِسَانٌ وُجُوهُهَا ... وَأَنْدِيَةٌ يَنْتَابُهَا الْقَوْلُ وَالْفِعْلُ

على مُكثريهم[47] رزقُ من يعتريهمُ ... وعند المُقلين[48] السماحة والبذل

إن جئتهم ألفيت حول بيوتهم ... مجالس قد يُشفى بأحلامها الجهلُ

إن قام فيهم حاملٌ قال قاعدٌ ... رَشدت فلا غرم عليك ولا خذل[49]

لقد فصل زهير حال العرب في الأسواق ما يدور فيها، وبذلك أثبت أن العرب كانوا يعيشون في سمر حول عكاظ، وأن أسواقهم كانت تخبر عن كل ما يدور في حياتهم. وأكد ذلك سلام بن جندل السعدي بقوله[50]:

دع ذا وقل لبني سعدٍ لفضلهم ... مدحاً يسيرُ بهِ غادي الأراكيبِ

يومان يومُ مقاماتٍ وأندية ... ويوم سيرٍ إلى الأعداء تأويبِ

وصف سلام بن جندل السعدي حال الشعراء في الأسواق وحياة العرب وصفاً صادقاً وكاملاً، فحقاً هي حياتهم التي مارسوها مدحٌ، وفخرٌ، وترحالٌ، ومقاماتٌ، وأنديةٌ وسيرٌ إلى الأعداء.

ومن ذلك لا يمكن أن ينكر بحال من الأحوال الأثر الذي تركه تبادل الأخبار في مجالس القبائل، فقد ساهمت في تكوين الرأي العام، خاصة إذا كان الأمر يحتاج إلى اتخاذ بعض القرارات الصعبة، مثل قرارات الحرب مع القبائل الأخرى، أو الارتحال طلباً للماء والكلأ.

ب - رواية القصص والأخبار في الأسواق:

عَرَف عرب الجاهلية في أسواقهم ألواناً عدَّة من الروايات والرواة، وقد أشار شوقي ضيف إلى ذلك الدور الإخباري: «كان اعتماد العرب في العصر الجاهلي على رواية القصص التي تحفظ الأشعار والأنساب، وأخبار العرب السابقين، وامتد ذلك إلى قصص الحب التي كانت تقام بين فتيانها وفتياتهم، فهم يحملون هذه الروايات وينتقلون من قبيلة إلى قبيلة، ومن حي إلى حي. وقد يضيفون إليها في ترحالهم بعض القصص الأخرى، مما يسمعه العرب من هنا وهناك، كما يحاول بعضهم التجديد في أساليب رواية القصة القديمة، فيرونها في أسواقهم الأدبية، وفي مجتمعاتهم كل ما التقوا وتعارفوا»[51]. وذلك يؤكد أن معرفة العرب للكتابة كانت محدودة ولم تكن منتشرة يعرفها القلة من الناس، فهم يعتمدون على حفظ الأشعار ونقل الأخبار شفاهة، ربما امتدت بهم المحاولة في التلاعب في بعض الأحداث عندما يسردون أخبارهم وأخبار القرى المجاورة، لعل السبب يكون بغرض الإمتاع أو التشهير، وحتى لا يشعر المستمع أن الرواية هي مجرد تكرار ما جاء به خلال تلك الأسواق والموسم أو الاجتماع الماضي للقبيلة. ويبدو أن القاص قد رأى أن النثر أفضل أسلوب يستعمله للوصول إلى هدفه في وصف أحداث

القصة، لأن الشعر بما فيه من خيال جامح وموسيقا خارجية، لا يصلح أن يعبر تعبيراً صادقاً ودقيقاً عن تسلسل الأحداث وتطور الشخصيات في القصة.

لقد كانت مادة القصص وموضوعاتها في أسواق العرب متنوعة إلا أن معظمها يدور حول الفروسية وتاريخ القبيلة وبطولاتها وأمجادها، وبعضها يتمثل في قصص الحياة اليومية وبعض منها يتناول قصص الخرافة والأساطير مثل قصص الغول ومنزلته في الصحراء وقصص الجان. ويبدو من ذلك أن هذه المجالس كان هدفها السمر، لكن المدقق فيها يظهر له الأثر الإخباري واضحاً.

ج - تسجيل العهود والمواثيق:

يتطلب تسجيل العهود والمواثيق الإلمام بمهارات الكتابة، والكتابة لم تكن نكرة عند العرب في العصر الجاهلي لقد مارسها نفرٌ من العرب خاصة في مكة، لأنها مركز تجاري عظيم، قال الجاحظ: «في مكة كانوا يكتبون عهودهم التجارية والسياسية والأدبية وكانوا يسمون تلك العهود بالمهاريق»[52]. ولعل المطلع يتساءل بعد هذا قائلاً: إن التجارة تستلزم إلماماً بقيود وحسابات والعرب أميون لا يقرؤون ولا يحسبون فكيف كان ذلك؟ والجواب أن هذا حكم على مجموعة منهم لا على جميعهم، فمنهم من كان يقرأ ويكتب ويحسب، وقد تعلم القرشيون الكتابة منذ القدم في الحيرة والأنبار، وكما فعل أهل الطائف.

ومما روي عن أحداث عكاظ «أن عمر بن الشريد دعا فيها بصحيفة وكاتب وسجل على نفسه صكاً أشبه بسند التمليك الذي نألفه اليوم. ذلك يدل على أن العرب كانت لديهم صحف وكتّب وصكوك؛ وأشار سبحانه وتعالى إلى ذلك في آية من سورة البقرة بقوله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ

ٱللَّهُۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِۚ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰۚ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ۚ وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟ۖ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَاۗ وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌۚ وَإِن تَفْعَلُوا۟ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾(53) ويؤكد ذلك أن معرفة العرب بتقييد المعاملات التجارية قديمة، وليس من المعقول أن يخاطبهم الله بشيء لا يألفونه من الإملاء والكتابة، وبالعدل وإشهاد الشهود.

كما أن التجار منذ القدم نقلة ثقافة من حيث لا يشعرون، فقد أفاد العرب من اتجارهم واختلاطهم بالروم والفرس، وخضعوا لما يخضع له غيرهم من آثار الاختلاط وكثرة العلائق، حتى إنك لترى أسماء رومانية وفارسية تخللت اللغة العربية منها: لفظ المهراق الذي تعلمه العرب من الفرس، فقد ذكرت المهاريق في معلقة الحارثة بن حلزة حين أشار لما كُتب من عهود ومواثيق بين قبيلتي بكر وتغلب، إذ يقول(54):

وَاذكُروا حلفَ ذي المَجازِ وَما قَـ ـدَّمَ فيـهِ الـعُـهـودُ وَالـكُـفَـلاءُ

حَـذَرَ الـخَونِ وَالـتَعَدّي وَهَل يَنـ ـقُضُ ما في الـمَـهـارِقِ الأَهـواءُ

وأشار ابن هشام إلى أهمية العهود والمواثيق بقوله: «وكانت العهود والمواثيق في معظم الأحيان تدون تسجيلاً لها؛ لتكون أقوى ارتباطاً وأشد إلزاماً، ومثل ذلك صحيفة قريش التي علقوها في جوف الكعبة»(55).

«إن اختلاط القرشيين بالروم والفرس والحبشة بدافع التجارة جعلهم يتميزون بمعرفة الكتابة، ففريق منهم تعلم الكتابة من أهل الحيرة، حيث كان في مكة عدد يسير من الذين يحسنون الكتابة»[56].

ومما رُوي عن سبب انتشار الكتابة بين أهل مكة «أن لبشير أخي أكيدر بن عبدالملك صاحب دومة الجندل كانت له صحبه مع حرب ابن أمية التاجر القرشي المعروف، بسبب رحلاته التجارية إلى بلاد العراق، فتعلم حرب منه الكتابة، ثم ذهب معه بشر إلى مكة، وتزوج الصهباء بنت حرب وعلمها الكتابة ونشرت الصهباء الكتابة بين أهلها وعشيرتها، وبذلك كثر من تعلم الكتابة بمكة قبل ظهور الإسلام حتى قيل إن رجلاً كندياً من دومة الجندل يمن على قريش بذلك» ويقول[57]:

ولا تجحدوا نعماء (بشر) عليكم فقد كان ميمون النقيبة أزهرا

أتاكم بخط الجزم حتى حفظتمُ من المال ما قد كان شتي مبعثرا

وأتقنتمُ ما كان بالمال مهملا وطامنتم ما كان منه منفرا

فأجريتم الأقلام عوداً وبدأة وضاهيتم كتاب كسرى وقيصرا

إن الرجل الكندي يمتن على القرشيين بأن بشراً علّم الكتابة لسيدهم حرب، ويشير إلى أن معرفة العرب للكتابة قد كانت سبباً من أسباب غناهم وثرائهم، لأنهم عن طريقها كتبوا عهودهم ومواثيقهم التي حفظوا بها حقوقهم، وبرعوا في الكتابة حتى إنهم نافسوا كتّاب كسرى وقيصر.

وعندما جاء الإسلام كان في مكة سبعة عشر كاتباً، وفي المدينة أحد عشر كاتباً[58]. وقد أشار الميداني إلى الذين يعرفون الكتابة في العصر الجاهلي وعددهم، فقال: «ومن الذين يعرفون الكتابة من البدو أكثم بن صيفي وهو حكيم تميم وخطيبها، كما كان ابن أخيه حنظلة ابن الربيع من كتاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - ومن الشعراء

الذين اشتهروا بمعرفة الكتابة المرقش الأكبر وهو من بني بكر، ولبيد بن ربيعة من بن عامر بن الصعصعة»[59].

ولعل الدليل الأكبر على شيوع الكتابة بين البدو ذكرهم لنقوش الكتابة عند وصفهم للأطلال الباقية على الأرض، حيث يقول المرقش الأكبر في فاتحة قصيدته[60]:

الدارُ قفرٌ والرسومُ كما رقش[61] في وجه الأديم[62] قلم

ويقول لبيد في مطلع معلقته[63]:

عفتِ الديارُ محلُّها فمُقامُها بمنىً تأبَّد غولُها فرجامُها

فمدافع الريَّان عُري رسمها خَلقاً كما ضَمِن الوحيَّ سلامُها[64] سلامها[65]

ويقول سلام بن جندل[66]:

لمن طللٌ مثل الكتاب المنمق خل عهدهُ بين الصُّليب فمطرق

أكبَّ عليه كاتبٌ بدواته وحادثُه في حدَّة العين مُهرق[67]

ويلاحظ أن في هذه الأبيات إشارة إلى الأقلام وبعض ما كان يكتب عليه كالأديم والعسيب والصحف.

وقال لقيط بن يعمر الإيادي[68]:

هذا كتابي إليكُم والنذير لكم لمن رأى مثل ذا رأيا ومن سمِعا

ولقد أشار هذا البيت إلى الرسائل التى وجهها عمرو بن هند إلى ملك الحيرة في شأن المتلمس وطرفة بن العبد.

وكل ذلك يؤكد أن الكتابة كانت معروفة في العصر الجاهلي، كما أن أدوات الكتابة قد مثلت ذخيرة لغوية وأضافت ألفاظاً جديدة في اللغة العربية وكل ذلك كان يدعم الدور الإخباري الذي كان قائماً.

لم تقتصر معرفة الكتابة والخط في العصر الجاهلي لدى الرجال فقط، وإنما كانت هناك بعض النساء يعرفن الكتابة، وأشار صاحب

فتوحات البلدان إلى بعضهن: «ممن عرفن الكتابة الشفاء بنت عبد الله العدواني من رهط عمر بن الخطاب، رضي الله عنه. فقد كانت الشفاء كاتبة في الجاهلية وهي التي علمت الكتابة للسيدة حفصة بنت عمر ابن الخطاب زوج الرسول، صلى الله عليه وسلم»[69].

وأقوى الأدلة على معرفة عرب الجاهلية للكتابة قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾[70]. وقوله تعالى: ﴿نٓ ۚ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[71].

إن الله تعالى لا يخاطب أهل الجاهلية بما لا يألفونه، لذلك ذكرهم سبحانه وتعالى بصحف موسى، كما ذكر بالقلم الذي هو من أحد أدوات الكتابة، ويُعد تسجيل العهود والمواثيق الذي كان قائماً في أسواق العرب شكلاً من أشكال الكتابة التي عرفها أهل شبه الجزيرة العربية في جاهليتها، فيتمثل ذلك في «الوثائق السياسية والعسكرية التي كانت تهتم بوقف العدوان والحرب، أو التعهُد بالحماية، أوقيام الأحلاف بين قبيلة وأخرى»، وقد تهتم أيضاً بما يكفله التعهد بين الطرفين في الأمور التجارية الملزمة بينهما. كل ذلك كان يتم نقله في وعاء أدبي يضيف ألفاظاً ومعاني جديدة على الأدب الجاهلي، «فقد كانوا يكتبون تلك العهود والمواثيق على جلود الحيوان وعلى الرق والأديم وعظام الكتف والأضلاع وكذلك على الأحجار»[72].

ومن تلك المعاهدات والعقود والأحلاف والتعاقدات التي تمت في أسواق العرب والتي حملت مضموناً أدبياً (صحيفة قريش) التي قال عنها شوقي ضيف: «صحيفة قريش تلك التي تعاقدت فيها قريش مع بني هاشم وبني عبدالمطلب، على أن لا ينكحوهم ولا يبيعونهم شيئاً، فلما اجتمعوا لذلك في سوق عكاظ كتبوه في صحيفة ثم تعاهدوا عليها، ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة تأكيداً على أنفسهم»[73].

وأكبر شاهد على شيوع الكتابة لدى العرب في العصور القديمة تلك الكتابات التى أرسلها الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى ملوك الفرس والروم يدعوهم فيها إلى الإسلام، ثم كتاب الوحي الذين كانوا يكتبون عن الرسول، صلى الله عليه وسلم.

ج - الاعتقادات الدينية:

إن الدين قوام الحياة النفسية والاجتماعية، لذا يضع طابعه على الأدب، لأنه يؤثر في الأخلاق والعواطف تأثيراً يتردد صداه على مناحي الأدب، وبذلك يخلق موضوعات جديدة فيه، وذلك يظهر جلياً في الطرائق الأدبية الإخبارية التي نقلت بها القرارات الدينية في أسواق العرب التي ساعدت على نشر الدين، وتوثيق الكثير من المعتقدات الدينية. كانت القرارات الدينية والسياسية تجد طريقها في الذيوع والانتشار عندما يتم التعامل معها بأسلوب أدبي، ويؤكد ذلك ما كان في واجهات المعابد من نقوش ورموز، والتي تُعد أوعية أخبارية، قال إبراهيم أدهم: «كان هنالك الكثير من صور الوجود الإخباري في مواسم الأسواق المتمثلة في القرارات الدينية حيث كانت تمارس من خلالها عمليات التبادل الأدبي المختلف الأشكال»[74].

فقد كان العرب في العصر الجاهلي يتباهون بعبادة الأصنام والأوثان في الأسواق، فهي عبادة الغالبية العظمى من عرب الجاهلية، فمنهم من عبدها لذاتها واتخذها إلهاً له ومنهم من اتخذها وسيلة للتقرب من الله زلفى قال تعالى: ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴾[75].

والدليل على أن معظم الديانات السماوية والقرارات الدينية التي كانت تصدر في العصر الجاهلي؛ تم لها الذيوع في الأسواق، فالعقيدة الحنيفية قد اهتدى إليها بعضهم بما سمعوه من أخبار عن وجود إله

خالق لهذا الكون في أسواق العرب، فهؤلاء المهتدون إلى معرفة الله وتوحيده، نشروا شعائرهم الدينية في تجمعاتهم وفي أسواقهم وحجهم.

ويُعد الحج أيضاً مظهراً من مظاهر الأسواق، لأن معظم تعريفات أسواق العرب ذكر فيها أن السوق هو المكان الذي كانوا يتجمع الناس فيه ويتحاجون، ويحتاجون في تجمعاته هذه إلى من يبيعهم الطعام والشراب لذلك كانت الأسواق مكملة لحجهم. قال تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَـٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَـٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَـٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾﴾. كما يُعد انتشار النصرانية في الشام والمجوسية في العراق واليمن أثراً من آثار التجارة في العصر الجاهلي، ويبدو أن سبب تنصر أهل الحيرة كثرة ترددهم إلى بلاد الروم بغرض التجارة.

هناك عدة مواقف وردت في تجمعاتهم وأسواقهم تؤكد أن قراراتهم الدينية الأدبية المؤثرة كانوا يتخذونها في تجمعاتهم في الأسواق، ورُوي: «أن زيدَ بن عمرو بن نفيل كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول: «أيها الناس هلموا إلي فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيري، وسمع أمية بن أبي الصلت يوماً ينشد في سوق عكاظ(76):

كُلُ دينٍ يوم القيامة عندَ اللهِ إلا دين الحنيفة زورُ(77)

فقالوا له: صدقت، فقال زيد:

فلن تكون لنفس منك واقيةٌ يومَ الحساب إذا ما يُجْمَعُ البشرُ

لقد كان أُميّة بن أبـي الصَّلْت الثقفي أحد المتلمسين لعبادة التوحيد، وهو شاعر قبيلته، نشأ بالطائف وروى الكثير من أخبار اليهود والنصارى، فأشار إلى ذلك الأصفهاني بقوله: «كان أمية يرتاد الكنائس والأديرة ويحاور الرهبان والقساوسة، ودارس اليهود، وكان يتّجِر إلى الشام، فتلقاه أهل الكنائس من اليهود والنصارى، وعرف أخبارهم

وأخباراً من قبائلهم وقرأ الكتب القديمة، ومنها عرف أن نبيّاً يبعث من العرب وحرم الخمر على نفسه وكان يطمع في النبوة»[78].

وكان يقول أشعاراً في الأسواق يصف فيها السموات والأرض والشمس والقمر والملائكة، وذكر الأنبياء البعث والنشور والجنة والنار، ومما يدل على تعظيمه لله - عز وجل - وتوحيده له قوله[79]:

الحمد لله لم يتخذ له ولداً وقدر خلقه تقديرا

وعنا له وجهي وخلقي كله في الخاشعين لوجهه مشكُورا

ويظهر في معلقة زهير بن أبي سلمى التي قيلت في سوق عكاظ، الكثير من الأحكام والاعتقادات التي تتفق مع ما جاء بها الدين الإسلامي.

وكان الأعشى مثبتاً حيث قال:

استأثر الله بالوفاء وبالحـ مد وولّى الملامةَ الرجلا

فقلت له من أين أخذ الأعشى مذهبه هذا؟ قال: أخذه من العباديين أساقفة نجران، ونصارى الحيرة، فقد كان يعود في كل سنة إلى بني عبد المدان يمدحهم ويقيم عندهم ويشرب الخمر من أسواقهم وينادمهم، فلقنوه ذلك»[80].

أما قس بن ساعدة الإيادي فقد كان حكيم العرب، وكان مقراً بالبعث، وقد ضرب العرب بحكمته وعقله وحبه للحنفية، حتى قال الأعشى[81]:

وأَحْكَمُ مِنْ قُسٍّ، وأَجْرَا من الذِي بِذِي الغيل مِنْ خَفَّانَ أَصْبَحَ خَادِرَا

وقال آخر يضرب به المثل:

فإنك ضحاك إلى كل صاحب وأنطق من قس غداة عكاظها

وعندما قدم على النبي - صلى الله عليه وسلم - وَفد من إياد، فسألهم عنه، فقالوا: هلك، فقال: رحمه الله، كأنّني أنظر إليه بسوق

عُكَاظ على جمل له أحمر، وهو يقول: أيها الناس، اسمعوا وَعُوا، مَنْ عاش مات، ومَن مات فات، وكل ما هو آت آت، ليلٌ داج وسماٍ ذات أبراج؛ أما بعد فإن في السماء لخبراً، وإن في الأّرض لعبراً، نجوم تمور، وبحار تغور، وسَقْف مرفوع، ومهاد موضوع، أقسم بالله قسماً لا حانثاً فيه ولا آثماً، إن لله لدينا هو أرضى من دين أنتم عليه، مالي أراهم يذهبون ولا يرجعون، أرَضُوا بالمقام فأقاموا أم تركوا هناك فناموا. سبيل مؤتلف، وعمل مختلف. وقال أبياتاً لا أحفظها، فقام أبو بكر – رضي الله عنه – فقال: أنا أحفظها يا رسول الله، فقال: هاتها، فقال[82]:

فِي الذَّاهِبِينَ الأَوَّلِينَ م مِنَ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرْ

لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِداً لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرْ

ورَأَيْتُ قَوْمِي نَحْوَهَا تَمْضِي الأَوَائِلُ وَالأَوَاخِرْ

لا يَرْجِعُ المَاضِي، ولا يَبْقَى مِنَ الْبَاقِينَ غَابِرْ

أيْقَنْتُ أنِّي لَا محالة م حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرْ

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**رحم الله قيساً، إني لأرجو أن يبعثه الله يوم القيامة أمة وحْده**»[83]. لقد قام الشعراء والخطباء في الاسواق بتصوير الحياة العقدية التي كانت سائدة في ذلك العصر بأسلوب أدبي، وذلك يؤكد أن الأدب الجاهلي كان يمثل المعبد والأثر الضخمَ في الأسواق، لأنه ساعد على اتخاذ الكثير من القرارات الدينية في ذلك العصر، وقام بتخليد مآثر العرب العقدية.

وقسم محمد عبدالمنعم خفاجي أثر العقيدة الإخباري على الأدب إلى قسمين فقال «إن أثر العقيدة على الأدب كان واضحاً في كل ما يصدر عنها من آثار مادية ومعنوية، فالآثار المادية: كالمعابد والمساجد والتماثيل، أما المعنوية: فمنها هذه الأناشيد الدينية التي هي مبدأ الشعر في كل أمة، كأناشيد (رع) عند المصريين وأناشيد (أرفية[84])

عند اليونان، ويعد منها السجع الذي كان يجرى على ألسنة الكهان في الجاهلية، والخطابة التي تقال في محافل العبادات ومقامات الوعظ، والذي يُظن أنه مبدأ الشعر العربي، كما أن كل الديانات صحبها كتاب مقدس، ويُعد ذلك مثلاً أدبياً ممتازاً كالإنجيل والقرآن الكريم»[85] وذلك يدل على أن تأثير العقيدة على الحياة الأدبية كان قوياً وعميقاً في الأسواق، فهو فوق كل ذلك يهذب النفس، ويرقق الشعور، ويسمو بالإنسان إلى مستوى رفيع في الأدب. فإن عبد المنعم خفاجي يرى أن كل الديانات والعقائد رافقتها المادة الأدبية على مر العصور سواء أكان ذلك الأثر مادياً أو معنوياً أو كتاباً مقدساً، رذلك يؤكد أن أسواق العرب لم تكن مركزا تجارياً فحسب؛ بل هي تجمع أدبي سياسي وعقدي كبير.

القرارات السياسية:

كان تنظيم القبيلة في العصر الجاهلي قائماً على أساس الوحدة القبلية ويقصد بها أن كل مجموعة يرجع نسبها إلى أب واحد تسمى قبيلة تشيع بين أفرادها العصبية القبلية مما جاء في قراراتهم السياسية أيضًا الزام القبيلة على نجدة من يستغيث بهم من أفراد القبيلة وإن كان ظالماً لغيره، كما يقول شاعرهم[86]:

قوم إذا الموت أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافاتٍ[87] ووحدانا

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

ويكون على رأس كل قبيلة شيخ القبيلة، الذي تحتكمُ إليه كل أفراد القبيلة عند خصوماتِهم، وفي بيعاتهم وزواجهم وحروبهم وفي كل أمورهم المعيشية، وكان يخضع كل أفراد القبيلة لحكمه مقابل حقوق تكفلها له القبيلة، وقد يستعين شيخ القبيلة في إدارة شؤون القبيلة بمجلس يختاره من أعيان القبيلة، وهذا المجلس عليه أن يعمل على إعلاء شأن القبيلة، وأن يحافظ على سمعتها، ويهبُ لحمايتها متى مادعاه الداعي، كما قال دريد بن الصمة[88]:

وهل أنا إلاَّ من غزيَّة[89] إن غوتْ غويتُ وإن ترشدْ غزِيةُ أرْشُدِ

وغالباً ما يكون شيخ القبيلة وأعضاء مجلسه من شعراء وحكماء القبيلة، وأكد ذلك ابن سلام بقوله: «كان الشعر في الجاهلية ديوان علمهم ومنتهى حكمهم به يأخذون وإليه يصيرون، أما الشعر عندهم هو الضابط لأيامهم وأنسابهم. وقد كان الشاعر صاحب الكلمة يعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الأمر والنهي، وإليه الحل والعقد. ولم يكن ذلك قاصرا على العامة والسوقة»[90]. ومن أهم المظاهر الأدبية التى نشأت من تلك الأوضاع السياسية:

حلف الفضول:

يُعد حلف الفضول من أقوى القرارا ت السياسية التي تمثل الدور الإخباري في مكة وأسواقها، حيث كان ينزل في مكة، عددٌ لا يُستهان به من همل العرب وسذاجهم وضعفاء المتكسبين، وهم لا ناصر فيهم لحمايتهم ولا معين لهم، ولم تكن قريش تخلو من أناس بَطِرين يستهزؤون بالضعيف ولا يخافون من هضم حقه وسلبه، وهذا حال مايحدث في أسواق مكة، فكان فيهم من يستغل الغرباء، وذلك بغبنهم في الثمن أو بمماطلة دينهم، فانتشرت تلك الأخبار حتى وصلت إلى أسماع أشراف مكة، فأنكروا ذلك، وسعى الأشراف بعضهم إلى بعض وعقدوا حلفاً سموه (حلف الفضول) ونَصبوا أنفسهم لحمايته، وأشار ابن هشام إلى السبب المباشر لحلف الفضول، بقوله: «إن رجلاً من بني زبيد من أهل اليمن قدم إلى مكة، وباع سلعة للعاص بن وائل السهمي وهو قرشي، فحبسه وائل في حقه، فاستعدى الزبيدي عليه الأحلاف وهم: عبدالدار ومخزوم وعدي بن كعب، فأبوا أن يعينوه على العاص، فانتهروه، فقام الزبيدي عند الفجر وقريش في أنديتها، وذهب إلى عكاظ رافعاً عقرته وصاح بأعلى صوته[91]:

يا آل فهر لمظلوم بضاعتهُ يا آل فهر لمظلوم بضاعتهُ

ومَحرِم أشعث لم يقضِ عُمرتهُ ومَحرِم أشعث لم يقضِ عُمرتهُ

إنَّ الحرَمَ لِمَن ماتتَ كَرامتهُ إنَّ الحرَمَ لِمَن ماتتَ كَرامتهُ

وقيل: «وعندما سمع ذلك أشراف مكة تَعَاقَدُوا عَلَى أَنْ لَا يَجِدُوا مَظْلُومًا بِمَكَّةَ مِنْ أَهْلِهَا أَوْ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهَا إِلَّا قَامُوا مَعَهُ حَتَّى تُرَدَّ مَظْلَمَتُهُ، وسميت ذَلِكَ الْحِلْفَ حِلْفَ الْفُضُولِ»[92]. وقيل: «كان يأتي لهذا الحلف كل مظلوم، فقد جاء رافع بن أبي خلف الجمحي سوق عكاظ متظلماً في ثمن سلعته قائلاً[93]:

أيأخذني في بطن مكة ظالمٌ أبيَّ ولا قومي لدي ولا صحب

وناديت قومي صارخاً لتجيبني وكم دون قومي من فيافٍ ومن شهب

ويأبى لكم حلف الفضول ظلامتي بني جمح والحق يؤخذ بالغصب

ويقال: «إن بني هاشم أخذوا له بثمن سلعته وردوا له ظلامته»[94].

وقد مدح هذا الحلف الزبير بن عبد المطلب[95]:

إن الفضول تحالفوا وتعاقدوا ألا يقيم ببطن مكة ظالم

أمر عليه توافقوا وتعاقدوا فالجار والمعسر فيهم سالم

وقيل إن الرسول – صلى الله عليه وسلم – شهد حلف الفضول وهو صبي، لما أكرمه الله تعالى بالرسالة حمد أثره وكان به جذلان مغتبطاً، وَقَالَ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – فِي حِلْفِ الْفُضُولِ وَكَانَ قد شَهِدَهُ فِي دَارِ عَبْدِاللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ: «**مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِهِ حُمُرَ النَّعَمِ وَلَو أُدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ**»[96]. يظهر من ذلك أن حلف الفضول كان أقوى حلف سياسي إعلامي في العصر الجاهلي، لأنه قام في مكة مقام المحاكم التجارية والقوة التنفيذية معاً، بعد أن كاد الأمن فيها يتعرض للخطر، وبعد أن بدأت تتزعزع ثقة الأعراب في تجارة قريش، قام هذا الحلف بحفظ سمعة قريش ونشر أخبار المستضعفين وضمن حقوق الضعفاء

ممن عدموا المنعة والنصير، وصار الأمن مكفولاً لمرتادي مكة، وساعد بذلك الحلف على ازدهار أسواق مكة وحفظ تجارتها.

صور اجتماعية أدبية ومشاهد إخبارية من سوق عكاظ:

كان لعكاظ أثر لغوي وأدبي وإخباري واسع «فقد تجمعت قبائل العرب في سوق عكاظ على اختلافها من قحطانيين وعدنانيين، وكان ملك الحيرة يبعث تجارته إليها، وتأتى التجارة إليها من مصر والعراق والشام»(97). «وكان من عادة فرسان العرب في المواسم والجموع وفي أسواق العرب كأيام عكاظ وذي المجاز وما أشبه ذلك التقنع، كي لايعرفوا، فإنه لا يوافي عكاظ شريف إلا على وجهه برقع، مخافة أن يؤسر يوما فيكبر فداؤه، فقد كان طريف بن تميم العنبري من شجعان العرب وفرسانهم، كان لا يتقنع كما يتقنعون، فوافى عكاظ يوما، وكان قد قتل رجلاً من بني شيبان، وتطوع منهم رجلٌ للأخذ بثأره، فقال لقومه: أروني إياه فلما رآه تأمله ونظر إليه بإمعان، ففطن طريف فقال له: مالك تنظر إلي؟ فقال: أتوسمك لأعرفك، فلله علي إن لقيتك يوما أن أقتلك، فقال طريف في ذلك:

أَوَكُلَّمَا وردتْ عُكاظَ قبيلَةٌ بعثُوا إلَيَّ رسُولَهُمْ يتوَسَّمُ
فتوسَّمُوني أنَّني أنَا ذَاكُمُ شاك سلاحي في الحوادث مُعْلَمُ
تَحتي الأَغَرُّ وَفوقَ جِلدي نَثرَةٌ زَعفٌ تَرُدُّ السَيفَ وَهوَ مُلثَمُ(98)

فالجاحظ يذكر: «إن هذه العادة ليست قصرا على سوق عكاظ فقط فهي عادة ألفها الفرسان في كل الأسواق وفي تجمعاتهم في المواسم»(99).

وكان على سوق عكاظ رئيس يوكل إليه أمر الموسم والقضاء بين المتخاصمين. قال أبو المنذر: «إن أمر الموسم وقضاء الأمر في عكاظ كان في بني تميم فكان ذلك في أفخاذهم، وممن كان له الأمر في ذلك

عامر بن الظرب العدواني وسعد بن زيد بن مناة من تميم وقد فخر المخبل بذلك في شعره[100]:

لَيالِيَ سَعدٌ في عُكاظَ يَسوقُها ... لَهُ كُلُّ شَرقٍ مِن عُكاظٍ وَمَغرِبِ

ومن مشاهد عكاظ أن الشعراء كانوا يأتونها، ليتعاظموا المصائب في سوق عكاظ، يُروى «أن الخنساء وفدت إلى عكاظ لتسجل فيها رسميا أنها أعظم العرب مصيبة، فكانت تنزل كل عام على هودج سوّمته، وتنشد لتلفت إليها الأنظار وجرت على هذه العادة أعواما، فلما أصيبت هند بما أصيبت به وبلغها ذلك قالت: أنا أعظم من الخنساء مصيبة، وأمرت بهودج وراية وشهدت الموسم بعكاظ وجعلت هند تندب قتلاها[101] فقالت هند[102]:

من حس لي الأخوين كالـ ... غصنين أو من رآهما

قرمين لا يتظالمان ... ولا يرامُ حِماهُما

أبْكي على أخويَّ ... بالقبرِ الذي واراهما

لا مثل كهلي في الكهول ... ولا فتى كفتاهُما

رمحين خطيين في ... كبد السماء سناهمَا

فلما فرغت من قولها قالت: أقرنوا جملي بجملِ الخنساء، ففعلوا، فلما إن دنت منها الخنساء قالت لها: من أنت يا أخية ؟ فقالت أنا هند بنت عتبة أعظم العرب مصيبة، قالت الخنساء: أسوأهم عندك، فأنشدت[103]:

أُبَكِّ أَبي عَمراً بِعَينٍ غَزيرَةٍ ... قَليلٍ إِذا نامَ الخَلِيُّ هُجودُها

وَصِنوَيَّ لا أَنسى مُعاوِيَةَ الَّذي ... لَهُ مِن سَراةِ الحَرَّتَينِ وُفودُها

وصخراً ومن ذا مثل صخر إذا غدا ... بسهلبة الأبطال قب يقودها

فَذَلِكَ يا هِندُ الرَزِيَّةُ فَاعلَمي ... وَنيرانُ حَربٍ حينَ شُبَّ وَقودُها

قالت هند تجيبها[104]:

أبكي عميد الأبطحين كليهما ومنيعها من كل باغٍ يريدُها

أبي عُتبةُ الخيراتُ ويحك فاعلمي وشيبةُ والحامي الذّمار وليدُها

أولئك آلُ المجدِ من آلِ غالبٍ وفي العزِ منها حينَ يُنمي عديدُها

يُلاحظ أن أمر هند والخنساء في عكاظ من أغرب الأمور وذلك بما يؤثر في باب التنافس واعتناء الناس بمصائبهم، وتخليدهم لذلك في آدابهم ومحافلهم العامة.

روي من أحداث عكاظ «أن الحارث بنٍ ظالم قُتل، وكان أحد الظالمين الجبارينِ الذين ملؤوا الجزيرة فتناً ودماءً، فقد قتله ابن الخنُس التغلبي، ثأراً بأبيه الذي كان كاهناً وأخذ ابن الخنُس سيف ابن ظالم وأتى عكاظ في الأشهر الحرم، فجعل يعرضه على البيع، ويقول: (هذا سيف الحارث بن ظالم) فاشتراه قيس بن زهير، ثم أنشد يرثي الحارث بن ظالم ويقول[105]:

وما قصرت من حاض دون سِترهِ أبر وأوفى منك حار بن ظالم

أعز وأحمى عند جار وذمة وأضرب في كاب من النقع قاتم

ومن قصص الأمثال التي جرت في سوق عكاظ: «زعموا أن جارية ابن سليط كان أحسن الناس وجهاً وأمدهُم جسماً، وإنه أتى عكاظ فأبصرته امرأة من بني خعثم فأعجبها وتلطفت له حتى وقع عليها، فلم فرغٍ قالت له: إنك أتيتني على طهر، وإني لا أدرى لعلي سأعلق لك ولداً فموعدنا فصال ولدي، وإن حملت فسمي له اسمه، ثم وافى عكاظ بعد ثلاثة أحوال، وأقبلت المرأة مع أمها وخالتها يتلمسنه بعكاظ حتى رأته المرأة فعرفته، وقالت لأمها: هذا جارية، فقالت أمها: (بمثل جارية فلتزن الزانية سراً أو علانية) وأصبحت تلك المقولة مثلاً يضرب، فوجد الرجل أن المرأة ولدت غلاماً وفطمته، ثم دفعت إليه الغلام

فسماه (عوفاً) فشرف وساد قومه»[106]. فإن الرواية تبين لنا صدق الذين يوافون سوق عكاظ ووفائهم بعهدهم.

ومن قصص الأمثال أيضاً التي شهدتها عكاظ: «أنه في ناحية من عكاظ وقف رجل هرم جهلته السنون، لا يكاد يستغل واقفاً، وأسارير الشيخ ناطقة بالغضب وجرح الصدر، ووراءه معز كثير تكاد تملأ السهل، قد عَرفهُ البعض وجهلهُ البعض، والناس يتساءلون، فيجيب أحد المجيبين: ذلك سعد بن مناة بن تميم الملقب بالفزر أكثر قومه مالاً وولداً، وتتجمع إليه الناس، وقد علموا أن له شأناً، فإذا به يقول: أيها الناس ألا إن هذه هي معزاي، فليحل لرجل أن يدع وأن يأخذ منها شاة، وليحل لرجل أن يجمع منها شاتين، فاندفع الناس على الغنم ينهبونها، ويذهب كل لقينه، فما أن سُئل عما حمل سعد على إنهاب معزاه!! ، حتى علم أنه طلب يوماً إلى ابنه هبيرة أن يسرح في معزاه فيدعها، فأجاب هبيرة: لا والله لا أرعاها سن الحسيل[107]، فنادى ابنه الثاني صعصعة، قائلاً: يا صعصعة اسرح بغنمك؟ قال: فلا والله لا أسرح فيها، فغضب سعد وسكت على ما في نفسه، حتى أصبح الصبح فساق المعز كلها إلى عكاظ، فكان منه ما رأى الناس. وسار هذا الحديث في سوق عكاظ حتى صار مثلاً يضرب إذا أراد أحدهم قطع أمل صاحبه في أمر، وفي ذلك قال شبيب بن البرصاء[108]:

ومُرة ليسوا نافعيك ولن ترى لهم مجمعاً حتى ترى غنم الفزْر

لعل سعداً قد أعطى درساً في تأديب الأبناء، وسار بذلك مثلاً يضرب بين العرب يقال: (لا أفعل حتى تجتمع معزى الفزْر).

وإذا ما أراد العرب أن يتعاهدوا على سلم أو مهادنة ضربوا موعدهم في عكاظ فتقابلوا هناك وناقشوا ما يريدون الوصول إليه، ثم تواثقوا،

وقد حكى الأصفهاني عن المعاهدات التي كانت تقام في سوق عكاظ وقال: «اجتمع نفر من العرب في سوق عكاظ وكان منهم قرةٌ بن هبيرة القشيري والمخبل، وكان المخبل في خصام مع قرة سنيناً، فتواعدوا وتوافقوا وتبايعوا أمام الناس ألا يتحاربوا حتى يخصب الناس»(109).

فلقد اتفقت العرب في عكاظ على أمور كثيرة كانت تشغلهم، ومن هذه الأمور مثلاً تقديم الفرسان، ومن أشجع العرب، وهذه المسألة من الأمور المهمة عند عرب الجاهلية، والحكم فيها لا يصدر إلا بعد تقديم والبراهين والعلل، وقد اتفق العكاظيون كما يقول المبرد: «على أن فرسان العرب ثلاثة: فارس تميم هو عتيبة بن الحارث بن شهاب أحد بني ثعلبة، صياد الفوارس، وفارس قيس عامر بن الطفيل بن مالك ابن جعفر بن كلاب، وفارس ربيعة بسطام بن قيس بن مسعود بن قيس ابن خالد أحد بني شيبان بن ثعلبة، ثم اختلفوا فيهم حتى نعوا عليهم سقطاتهم»(110). ويستفاد من لفظ اجتمع العكاظيون أنهم لم يصلوا إلى هذا الرأي إلا بعد نقاش والدليل على ذلك قوله: ثم اختلفوا حتى نعوا عليهم سقطاتهم، ويبدو من ذلك أنهم لم يصلوا إلى ذلك إلا بعد اختبار واختيار.

فقد كانت عكاظ سبباً في صلح عبس وذبيان، ففي عكاظ هدأت تلك الحرب التي كانت بين القبيلتين، فقال زهير بن أبي سلمى في ذلك(111):

أَلا أَبْلِغِ الأَحلافَ عَنّي رِسالَةً وَذُبيانَ: هَل أَقسَمتُمُ كُلَّ مُقسَمِ

وَما الحَربُ إِلّا ما عَلِمتُم وَذُقتُمُ وَما هُوَ عَنها بِالحَديثِ المُرَجَّمِ

مَتى تَبعَثوها تَبعَثوها ذَميمَةً وَتَضرَ إِذا ضَرَّيتُموها فَتَضرَمِ

فقد شهدت عكاظ حروباً سميت بحروبِ الفجار التي جرت بين قريش وكنانة، لعلها سميت بذلك لأنها حدثت في الأشهر الحرم التي

لا يجوز القتال فيها «وهي حروب أربعة، كان سبب الأولى المفاخرة في سوق عكاظ، وسبب الثانية تعرض فتية من قريش لامرأة من بني عامر بن صعصعة بسوق عكاظ، وسبب الثالثة مقاضاة دائن لمدينه مع إذلاله بسوق عكاظ، أما الأخيرة فكانت بسبب أن عروة الرحال ضَمن أن تصل تجارة النعمان بن المنذر إلى سوق عكاظ آمنة فقتله البراص في الطريق»(112) وقد تعددت أيام الفجار وقال في ذلك دريد ابن الصمة(113):

تغيبت في يومي عكاظ كليهما وإن يك يوم ثالث أتغيب

وإن يك يوم رابع لا أكن به وإن يك يوم خامس أتجنب

في هذه الأبيات إلى أن أيام الفجار الأربعة الأولى لم تنته بحرب، لأن أسبابها كانت ضعيفة، أما اليوم الخامس فكان هو أكبرها شراً وأعظمها. فقد اقترن قول دريد بن الصمة برفض الحرب، ففي الوقت الذي يعلي الجميع من شأن الحرب، يرفضها الشاعر بقوة وإرادة وتصميم، بدليل تغيبه أولاً عن الحرب مرتين وتكراره موقفه الرافض للحرب ثلاث مرات (ثالث.. ورابع... وخامس) وتعلم أن خامس تستدعى سادس وسابع، الأمر الذي يعنى الثبات على موقفه في رفض الحرب والاقتتال.

مثلما يفد بعض القوم للأخذ بالثأر فقد كان كذلك يفدها بعضهم لطلب الاستغاثة، فذكر أن أحدهم ركب إلى موسم عكاظ يستغيث فقال(114):

دعوت سنانا وابن عوف وحارثا وعاليت دعوى بالحصين وهاشم

أعيذهم في كل يوم وليلة بترك أسير عند قيس بن عاصم

حليفهم الأدنى وجار بيوتهم ومن كان عما سرهم غير نائم

فصموا وأحداث الزمان كثيرة وكم في بني العلات من متصامم

فياليت شعري من لإطلاق غلّه ومن ذا الذي يحظى به في المواسم

فسمع صوتا من الوادي ينادي بهذه الأبيات:

ألا أيا هذا الذي لم يجبْ عليك بحي يجلي الكرب
عليك بذا الحي من مذحجٍ فإنهم للرضا والغضب
فناد يزيد بن عبدالمدان طوقيسا وعمرو بن معد يكرب
يفكوا أخاك بأموالهم وأقلل بمثلهم في العرب
أولاك الرؤوس فلا تعدهم ومن يجعل الرأس مثل الذنب؟

ويقال: «إن عامرَ بن الطفيل[115] وكان يأمر مناديا في (عكاظ) ينادي: هل من راجل فنحمله؟ أو جائع فنطعمه؟ أو خائف فنؤمنه؟»[116].

مما جاء في خبر الأعشى ومدحه للمحلق في سوق عكاظ: «أن الأعشى كان يوافي سوق عكاظ كل سنة، وفيها أنشد قصيدة يمدح فيها المحلق، فقد كانت للمحلق سبع بنات عوانس لأنه لم يكن من ذوي الشأن في مجتمعه، حتى هيأ الله له الشاعر الأعشى الذي نزل ضيفاً عنده، فأكرمه كرماً فياضاً فأعجب الشاعر الأعشى فمدحه بقصيدته القافية التي مطلعه[117]:

أَرِقتُ وَما هَذا السُهادُ المُؤَرِّقُ وَما بِيَ مِن سُقمٍ وَما بِيَ مَعشَقُ

وفيها يقول في مدحه:

لَعَمري لَقَد لاحَت عُيونٌ كَثيرَةٌ إِلى ضَوءِ نارٍ في يَفاعٍ تُحَرَّقُ
تُشَبُّ لِمَقرورَينِ يَصطَلِيانِها وَباتَ عَلى النارِ النَدى وَالمُحَلَّقُ
رَضيعَي لِبانٍ ثَديَ أُمٍّ تَحالَفا بِأَسحَمَ داجٍ عَوضُ لا نَتَفَرَّقُ
يَداكَ يَدا صِدقٍ فَكَفٌّ مُفيدَةٌ وَأُخرى إِذا ما ضُنَّ بِالزادِ تُنفِقُ
تَرى الجودَ يَجري ظاهِراً فَوقَ وَجهِهِ كَما زانَ مَتنَ الهِندُوانِيِّ رَونَقُ
وَأَمّا إِذا ما أَوَّبَ المَحلُ سَرحَهُم وَلاحَ لَهُم مِنَ العَشِيّاتِ سَملَقُ
نَفى الذَمَّ عَن آلِ المُحَلَّقِ جَفنَةٌ كَجابِيَةِ الشَيخِ العِراقِيِّ تَفهَقُ

فما أنشدها الأعشى في سوق عكاظ، حتى تساءل الناس عن هذا الذي يمدحه الأعشى ثم انصرفوا يجوبون الصحراء بحثاً عنه، ولم يمض زمن وجيز إلا وقد تزوجت بناته السبع من شرفاء القوم»[118].

ومن مآثر عكاظ ذلك المشهد الذي قد يفيد في محاربة الخائنين «فإنهم كانوا إذا غدر الرجل، أو جنى جناية عظيمةً انطلق أحدهم حتى يرفع له راية غدر بعكاظ، فيقوم رجل يخطب بذلك الغدر فيقول: ألا إنَ فلاناً بن فلانٍ غدر فاعرفوا وجهه، ولا تصاهروه، ولا تجالسوه، ولاتسمعوا منه قولاً فإنْ أعتَبَ، وإلاّ جعل له مثل مثاله في رمح، فنصب بعكاظ فلعن ورجم[119] وفي ذلك قال الشماخ[120]:

ذُعِرتْ[121] به القَطا ونفيتُ عنه مقام الذئبِ كالرجل اللعينِ[122]

ذكر المرزوقي «أن عامرَ بن جوين بن عبدالرضا رفعت له كندة راية غدرٍ في صنيعه بامرئ القيس بن حجر في وجهه إلى قيصر»[123]. وكانت تكّنى العرب كثيراً عمن فعل سيئة أو غدر بأن أماعهم مجدعة، أو كأن على رؤوسهم الغراب، وفي ذلك يقول أبو المؤرق الهذلي[124]:

إذا نزلت بنو ليث عكاظاً رأيت على رؤوسهم الغرابا

وتعد تلك خطوة حاسمة، وموقفاً سياسياً رادعاً لمحاربة الرذائل، ولا يظن أن أحداً أقدم عليها قبل عرب الجاهلية، ولعلنا إذا طبقنا ذلك في أيامنا العسيرة هذه، لتراجع كل ساعى فساد ألف مرة قبل أن يقدم على فعلته.

لم تنس العرب رفع راية وفاء لمن أتى أمراً حميداً كلفه المشاق، روي: «أنه رفعت راية وفاء للفزار في صنيعه في أهل ابن يسار حين أفحمتهم السنة، فسار بماله وأهله إليهم، فأجارهم»[125].

وكان من أراد أن يتبرأ ذهب عكاظ: «يحكى أن قيساً بن الحدادية أحد شعراء الجاهلية كان شجاعاً فتاكاً صعلوكاً خليعاً قد جر على قومه

خزاعة عنتاً وإرهاقاً كبيراً فخلعته خزاعة بسوق عكاظ، وشهد أبوه على نفسه بخلعه إياه، بأن لا تحمل قبيلته جريرة له ولا تطالب بجريرة يجرها أحد عليه»[126].

وورد في قصة الحطئية مع أولاد جعفر بن قريع، حيث ورد فيها: «إن الناس كانوا يسمون أبناء جعفر بن قريع بـ (أبناء أنف الناقة) وكانوا يحسون بحرج تجاه هذه التسمية ويرونها سبة عليهم ومنقصة لهم، حتى توسلوا إلى الشاعر الحطئية أن ينشد ما يزيل عنهم حرج هذه التسمية، فقام الحطئية بمدحهم قائلاً»[127]:

قومُ همُ الأنفُ والأذنابُ غيرُهُم ... ومن يُسَاوي بأنف الناقة الذنبا؟

فصاروا بعد مديحه لهم بهذا البيت يفخرون بهذه التسمية[128].

«فقد كانت لعكاظ منابر في الجاهلية يقوم عليها الخطيب بخطبته يعدُ فيها مآثر قومه وأيامهم من عام إلى عام، فمنهم أخذت العرب أيامها وفخرها، وكانت المنابر قديمة»[120] يقول فيها حسان ابن ثابت»[130]:

سألت قريشاً فلم يكذبوا ... فسلْ وحوحاً وأبا عامرِ

ما أصل حسان في قومه ... وليس المسائل كالْخابرِ

وإنا مساعيرُ عِنْدَ الوغى ... نرُدُّ شبا الأبلخِ الفاجرِ

ورثتُ الفعالَ وبذْل التِّلا ... دَ والمجدَ عن كابرٍ كابرِ

ويحكى: «أن قبيلة قيس كانت تفتخر على تميم؛ فأقامت تميم دهراً لا ترفع رأسها، حتى قال لبيد في سوق عكاظ:

أَبَني كِلابٍ كَيفَ تُنفى جَعفَرٌ ... وَبَنو ضُبَينَةَ حاضِرو الأَجبابِ

قَتَلوا ابنَ عُروَةَ ثُمَّ لَطّوا دونَهُ ... حَتّى نُحاكِمَهُم إِلى جَوّابِ

يَرعَونَ مُنخَرِقَ اللَديدِ كَأَنَّهُم ... في العِزِّ أُسرَةُ حاجِبٍ وَشِهابِ

متظاهرى حلق الحديد عليهم كبنى زرارة أو بنى عتاب
قوم لهم عرفت معد فضلها والفضل يعرفه ذوو الألباب[131]

وكذلك اعتزت بنو تغلب بقصيدة شاعرهم عمر بن كلثوم (المعلقة) التي مجد فيها الشاعر قومه وتغنى بماثرهم، فنالت إعجابهم، ما جعلهم يحرصون على تحفيظها لأبنائهم لكي ينشدوها في سوق عكاظ. فيقف أشراف العرب يفخرون بمناقبهم ومناقب قومه، قام عمرو بن كلثوم خطيباً في سوق عكاظ وأنشد معلقته المشهورة[132]:

ألا هبي بصحنك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

لقد أحب عمرو بن كلثوم أن تسير معلقته في الناس ويكتب لها الخلود، فسعى بها إلى عكاظ في الموسم، فقام بهذه القصيدة خطيبا ثم قام بها أيضا في موسم مكة. ويظهر من ذلك أن الاتفاق ما كان ليعقد على أنها أجود الشعر لولا أن المحكمين في عكاظ شهدوا لها بذلك وأقر السامعون بتفوقها.

ومن الصور الاجتماعية التي ظهرت في سوق عكاظ «أن جد عمر ابن أبي ربيعة سمي بذي الرمحين لطوله، يقال إنه يمشي علي رمحين، وقيل سمي بذلك لأنه قاتل يوم عكاظ برمحين فسمي ذو الرمحين لذلك»[133].

كذلك كان سوق عكاظ مكاناً للزواج قيل: «اجتمع يزيد بن عبدالديان وعامر بن الطفيل بموسم عكاظ، فقدم أمية ومعه بنت له من أجمل أهل زمانها فخطبها يزيد وعامر، فقالت أم كلاب: امرأة أمية، من هذان الرجلان؟ قال هذا ابن الديان وهذا عامر بن الطفيل قالت: أعرف ابن الديان ولا أعرف عامرا، فقال: هل سمعت بملاعب الأسنة، قالت: نعم والله قال: فهذا ابن أخيه، وأقبل يزيد فقال: يا أمية أنا ابن الديان صاحب الكثيب ورئيسهم»[134]. يظهر من ذلك أن الخُطباء كانوا يتفاخرون ويتفاضلون بأنسابهم وحسابهم في أسواق العرب.

ومما ذُكر في سوق عكاظ أيضاً ما ورد عن حرب الحَّرة: هو أول أمر الفجار فقد كان سببه: «أن بدر بن معشر الغفاري جلس في مجلس له في عكاظ كان رجلا منيعاً مستطيلاً بمنعته على من ورد عكاظ، فجعل يبذخ على الناس ورجل من خلفه، قائماً ويقول:

نحن بنو مدركة بن خندف من يطعنوه في عينه لم يطرف

ومن يكونوا قومه يغطرف كأنهم لجة بحر مسدف

وكان بدر بن معشر باسطاً رجليه يقول: أنا أعز العرب فمن زعم أنه أعز مني فليضربها، فهو أعز مني فوثب رجل من بني نصر بن معاوية يقال له: الأحمير بن مازن بن أوس بن النابغة، فضربه بالسيف على ركبته فأندرها ثم قال: خذها إليك أيها المخندف وهو ماسك سيفه، وقام أيضا رجل من هوازن فقال:

أنا ابن همدان ذوي التغطرف بحر بحور زاخر لم ينزف(135)

وذُكر أن اليوم الثاني من أيام الفجار الأولى كانت بدايتها في سوق عكاظ وكان سببها «أن شباباً من قريش وبني كنانة كانوا ذوي غرام، فرأوا امرأة من بني عامر جميلة وسيمة، وكانت جالسة بسوق عكاظ في درع وهي فضلى عليها برقع، وقد اكتنفها شباب من العرب وهي تحدثهم، فجاء الشباب من بني كنانة وقريش فأطافوا بها وسألوها أن تسفر فأبت، فقام أحدهم فجلس خلفها وحل طرف ردائها وشده إلى فوق حجرتها بشوكة، وهي لا تدري فلما قامت انكشف درعها عن دبرها، فضحكوا وقالوا: منعتنا النظر إلى وجهها وجادت لنا بالنظر إلى دبرها، فنادت يا آل عامر فثاروا وحملوا السلاح وحملته كنانة، وقاتلوا قتالاً شديدا ووقعت بينهم دماء فتوسط حرب بن أمية واحتمل دماء القوم»(136).

وقيل إن اليوم الثالث من أيام الفجار الأولى بدأ سببه أيضاً في سوق عكاظ «كان سببه أنه كان لرجل من بني جشم بن بكر بن هوازن، كان له

دين على رجل من بني كنانة، فلواه به وطال فيه اقتضاؤه إياه فلم يعطه شيئا، فلما أعياه وافاه الجشمي في سوق عكاظ بقرد، ثم جعل ينادي من يبيعني مثل هذا الرباح بما لي على فلان بن فلان الكناني، من يعطيني مثل هذا بما لي على فلان بن فلان الكناني، رافعا صوته بذلك، فلما طال نداؤه وتعييره به كنانة، فمر به رجل منهم فضرب القرد بسيفه فقتله فهتف به الجشمي يا آل هوازن وهتف الكناني يا آل كنانة فتجمع الحيان فاقتتلوا حتى تحاجزوا ولم يكن بينهم قتلى ثم كفوا وقالوا: أفي رباح[137] تريقون دماءكم وتقتلون أنفسكم وحمل ابن جدعان ذلك في ماله بين الفريقين»[138]. كان كذلك لطلب الاستغاثة، وذكر أن أحدهم ركب إلى موسم عكاظ يستغيث فقال[139]:

وبذلك تكون عكاظ هي المكان الذي بدأت منه حرب الفجار الأولى، ويبدو من ذلك أن السبب الأساسي لها هو المفاخرة التي كانت تقوم في تلك الأسوق.

وقيل: «إن النابغة لقي زُرعة بن عمرة بن خويلد في سوق عكاظ، فأشار عليه أن يشير على قومه على ترك مشايعة بنيٍ أكل بن أسد وترك حلفهم ومقاتلتهم، فأبى النابغة الغدر، وبلغه أن زرعة يتوعده، فقال يهجوه[140]:

نبيت زرعة والسفاهة كاسمه ... يهدي إلى غرائب الأشعار

فحلفت يازُرْعَ بن عمرو وإنّني ... مما يشُقُّ على العدُو حذارِي

أرأيت يوم عكاظ حين لقيتني ... تحت العجاج فما شققت غباري

ويتضح من ذلك أن سوق عكاظ عكس مظاهر الحياة الاجتماعية في العصر الجاهلي ومثل الدور الإخباري، فقد كانت عكاظ مكانًا لأصحاب الدعوات الإصلاحيَّة، فقصدها قَسُّ بن ساعدة الإيادى الذي كان يخطب في الناس ويذكّرهم بعظمة الخالق ويأمر بفعل الخير، وهنا

خالد بن أرطاة الكلابي تتبعه قبيلته وقد جاء لينافر، وهناك عمر بن الخطاب يصارع، وثمة كاهن عراف، وغنم وقرود، وهناك أناس من ذوي الشهرة يأتون للمفاخرة، وأخر يأتي عكاظ ببناته ليزوجهن، وفي وسط السوق تقام الندوة السياسية التي تقضي في أمور كثيرة بين قبائل قريش، فمن كان له أتاوة عند قبيلة نزل عكاظ، ومن أراد نصراً وتمجيداً لعشيرته فعل كما فعل عمرو بن كلثوم فرحل إلى عكاظ وخلد فيها شعره، ومن أراد إجازة أحد هتف بذلك في عكاظ، ومن أراد إعلان حرب على قوم أعلنه في عكاظ، ومن عمل عملاً شائناً تأباه العرب نصبوا له راية غدر في عكاظ، ومن أراد التبرؤ من قريب بسبب أمر ما، تبرأ منه معلناً ذلك في عكاظ. وفضلاً على ذلك تعد عكاظ محكمة بدوية كبرى تعرض فيها كل مشكلات قريش وما جاورها من قرى، فيتم الحكم فيها لنصرة المظلوم، كما كانت معرضاً لكثيرٍ من عادات العرب وأحوالهم، ومثلت سوق عكاظ الشأن الإعلامي الكبيِر الذي قام بنشر أخبار قريش، لأن التجار الذين كانوا يأتون إلى عكاظ من البلدان المتمدنة كالشام ومصر والعراق كانوا يطلعون العرب على شيء مما رواه من أحوال تلك الأمم وطرائق حياتهم، ورغم لك فإن الاختلاط في اللغة والدين والعادات لم يقلل من الشأن التجاري للأسواق فكانت تمتلىء بالبضائع وتضج بالباعة. فهي سوق مكة الكبرى.

وفوق كل هذا كانت عكاظ معرضاً للبلاغة ومدرسة بدوية كبرى يلتقي فيها الشاعر والخطيب، وينقد كلاً عمل الآخر ويهذب، وبذلك تعد سوق الأدب العربي والأخبار.

إن الاتصال بالشعوب أمرها لا يحتاج لشرح، فقد كشفت دراسات علم الاجتماع أن أي اختلاط بين جنسين أو قبيلتين لا بد أن ينتهي بأثر كل منهم على الآخر، وهذا ما حدث في أسواق العرب، فاليمني يقتبس

شيئاً من أخلاق الحجازي والنجدي يحمل ألواناً من عادات العماني، والحيري يأخذ من لهجات اليمن... إلخ.

أما الدين فتأثير الأسواق كان عليه واضحاً، وذلك لقيام الجميع بمناسك واحدة، بإمامة قريش. كما أن الأسواق أسهمت في نشر الكثير من الديانات في شبه الجزيرة.

إن الأوضاع السياسية والاجتماعية والعقدية التي عمت شبه الجزيرة العربية وظهرت في الأسواق كان لها انعكسٌ إيجابيٌ على الأدب الجاهلي، حيث أضافت إلى الأدب الجاهلي الكثير من الألفاظ والمعاني التي اقتضتها تلك الظروف، لأن القرارات الدينية والسياسية التي صدرت في العصر الجاهلي كانت نتيجة لتفاعلات أدبية كبرى تحدث بقلب شبه الجزيرة العربية، وقد كشف عنها الدور الإعلامي الكبير الذي مثلته أسواق العرب في شبه الجزيرة العربية لقد كانت منبراً تذاع فيها أخبارهم، كما صورت النفس العربية في فترة من أجمل فترات تاريخها، حيث تستطيع أن ترى من خلالها مظاهر الحياة البدوية في ذلك العصر، وتتعرف على مجريات النفس العربية في تلك الحقبة من الزمن.

قامت سوق عكاظ بعد عام الفيل ببضع عشرة سنة ثم تضاءل شأنها بعد سنة 129هـ بظهور حركة الخوارج الحرورية، فخربت بعد ذلك وهُجِرت»[141].

فلما جاء الإسلام ضعف ارتياد الناس للأسواق لقرض الشعر وانصرف العرب للفتوحات، وانشغلوا بالقرآن والسنة، وفهم أحكام الشريعة، فضعف أمر عكاظ وقل ذكرها وانقضى عهد الفتوحات وليس لعكاظ عشر شأنها الأول، حتى قام المربد واستمر أمر عكاظ بالتناقص، وأخذ مربد البصرة يحل محله ويتم رسالته في الأدب

والشعر، بل زاد عليه بما استجده الإسلام من ثقافات متحضرة، أصبح بعد ذلك المربد مرتاداً للعلوم والأدب والنحو واللغة والأخبار، وكان متأدبوه يأخذون أدبهم من أعرابه الذين لم تخالطهم عجمى، ويجعلون منها مادة علومهم وينبوع ثقافتهم.

وكانت مصادر الأخبار التي تأتي إلى المربد مادته أخبار العصر الجاهلي الذي مثلته أسواق العرب في العصر الجاهلي، والدليل على ذلك أن الأدب الجاهلي غذى سوق المربد بقصصه ورواياته ومنافراته ومفاخراته.

كانت أسواق المربد تعجُّ بالفصحاء من الأعراب والرواة والعلماء، الذين يجتمعون في المربد ليتصيدوا الشواهد من الفصحاء، لقد أخذ منهم علماء النحو قواعدهم وأصلحوها. وكان المربد يعج بحلقات الرجَّاز مثل رؤبة بن العجاج وأبي النجم العجلي، والشعراء مثل جرير والفرزدق وذي الرمَّة والراعي النميري. وكانت في المربد أيضًا ساحة مشهورة بفنٍ خطيرٍ من فنون الشعر هو النقائض. واستمر المربد يؤدي رسالته وغرضه حتى العهد الأول من العصر العباسي. لذا يعد المربد السوق الوحيد الذي ورث مكانة سوق عكاظ الأدبية وحلّ محلّه.

ففي المربد ترى أحوال العرب بعد الإسلام، وما أحدثه فيها من تطور ونهضة كما نرى أدبهم وسياستهم ودولتهم، بل تشاهد كل حياتهم، وفي عكاظ ترى أحوال الجاهلية من نواحى بيعها واجتماعها وسياستها وعقيدتها وحربها وسلمها وفخرها وأدبها ولغتها وبداوتها.

يُستخلص من ذلك أن الأسواق التي قامت في العصر الجاهلي حولت شبه الجزيرة العربية إلى قوة أدبية وتجارية وإعلامية كبرى لا يمكن تجاهلها، وأن الأدب الجاهلي الذي صدر في هذه الأسواق ليس هزلاً، ولا قول جماعة من البدو الأميين، وليس قولاً جاشت به صدور

جماعة من الشعراء القوالين غير الفعالين، ولم يصنعه جماعة من منتحلي الشعر ومزيفيه، فهو لم يستجب لعوامل وقتية تنتهي بانتهاء الأثر، إنما هو الأثر الأعظم في حياة أمة عظيمة صور ووثق حياة العرب التي صنعوها بأيديهم، فقد كانت معرضاً عاماً للعرب، ودوراً إعلامياً لأنها الصحيفة الرسمية المتحدثة بلسانهم، وندوة سياسية كبرى تقضى فيها أمور كثيرة بين القبائل، وأشد ما يثير الدهشة التمدن الكبير الذي كان قائماً في أسواق العرب؛ حيث كانت تذخر بمعروضات التجارة المختلفة التي تأتيها من كل بقاع الأرض، فقد كانت ديوان حياتهم وأيام وقائعهم وأيام حروبهم، كما مثلت مجمعهم اللغوي الأدبي الرسمي حيث كان لعكاظ الأثر الأكبر في وتقارب لهجات القبائل. وفضلاً على ذلك فإذا عرض الأدب الجاهلي على التاريخ العام استجاب له. وبنهاية تلك الأسواق ختمت صفحة حياة أدبية تجارية حافلة بالقصص والروايات والأخبار ذات شأن سياسي واجتماعي وأدبي وإعلامي كبير كفيلٌ بصنع تاريخ العرب، وحفظه..

الهوامش

(1) الصحافة مصدر التاريخ، حسين عبدالقادر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، القاهرة، 1968م، ص 16.

(2) فن الخبر، محمود أدهم، مطابع دار الشعب، ط 2، القاهرة، 1995م، ص 48.

(3) دراسة في مصادر الأدب، الطاهر أحمد مكي، مطبعة دار المعارف، ط 1، القاهرة، 1968م، ص 46.

(4) تاريخ آداب اللغة العربية، جورجي زيدان، دار مكتبة الحياة، ط 2، بيروت، 1967م، ج3، ص 101.

(5) نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي، حسين أنصار، مطبعة دار البلد، ط 2، القاهرة، 1991م، ص 178.

(6) دراسة في تاريخ الشرق القديم، أحمد فخري، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة، 1963م، ص 271.

(7) ديوان دريد بن الصمة، تح عمر عبد الرسول، مطبعة دار المعارف، ط2، القاهرة، 1989م، ص 123.

(8) لسان العرب، مادة عكظ، ج 4 ص 123.

(9) القاموس المحيط، مادة عكظ، ص 642.

(10) المصدر السابق، ج 2، ص 7.

(11) أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ص 127.

(12) خزانة الأدب، ص 130.

(13) الحزاء العدني: يقال أنه علكة تساعد في خروج البلغم/ لسان العرب، مادة حزاء، ج2، ص 112.

(14) أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ص 123.

(15) الأغاني، ج 2، ص 32.

(16) المحبر، ص 267.

(17) الأزمنة والأمكنة، ج، ص 165.

(18) معجم البلدان، ج 4، ص 142.

(19) المصدر السابق، ص 123 الأزمنة والأمكنة، ج 2، ص 160.

(20) العشار: ضريبة تاخذها الملوك من التجار، لسان العرب ، مادة عشار، ج 3، ص 65.

(21) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج 1، ص 69.

(22) اللطيمة: وعاء المسك أو سوقه أو العير التى تحمله/ لسان العرب، مادة لطيم، ج 18، ص 134.

(23) الكامل في التاريخ، ج 1، ص 590.

(24) العقد الفريد، ج 6، ص 89 .

(25) نحيين: جرتين من فخار، لسان العرب، ج 16، ص 123.

(26) الأغانى، ج 1، ص 84 / ثمار القلوب في معرفة المضاف والمنسوب، ج 1، ص 292.

(27) شرح ديوان النابغة الذبيانى، ص 54.

(28) معجم البلدان، ج 4، ص 142.

(29) أنساب الأشراف، البلاذرى، تح محمد حميد الله، دار المعارف القاهرة، 1959م، ج10، ص 467 / العقد الفريد، ج 1، ص 54.

(30) أنساب أشراف قريش، ج 10، ص 478.

(31) بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 2، ص 163.

(32) ديوان أبو ذؤيب الهذلي، المكتبة الإسلامية، بيروت، دمشق، ط 1، 1419هـ/1998م، ص 83.

(33) ديوان عامر بن الطفيل، برواية بكر محمد بن القاسم الأنبارى، تح كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، ط 2، 1406هـ/1986م، ص 129.

(34) ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، ص 147.

(35) نفس المصدر، ص 147.

(36) السيرة النبوية، ج 10، ص 186.

(37) البيان والتبيين، ج 10، ص 308.

(38) فتح البارى، الحافظ بن حجر العسقلانى، مطبعة دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1989م، ج 6، ص 190.

(39) تاريخ اليعقوبى، ج 2، ص 24.

(40) الفن ومذاهبه في الشعر، شوقي ضيف، مطبعة دار المعارف، ط 2، القاهرة 1965م، ص 54.

(41) تاريخ الأدب العربي، جواد علي، ج 1، ط 2، مطبعة العلمين، ط 1، بيروت 1985م، ص 44-45.

(42) سورة العلق، الآية: 18.

(43) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بم كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري، تح عبد الله بن عبد المحسن التزلي، دار هجر للطباعة والاعلان، السعودية، ط 1، 1422هـ/2001م، ج 4، ص 537.

(44) المصدر السابق، ج 4، ص 537.

(45) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص 50.

(46) مقامات وأندية: يراد بها مجالسهم في الأسواق، المصدر السابق، ص 50.

(47) مُكثِريهم: أي الأغنياء منهم، نفس المصدر، ص 50.

(48) المُقلين: ذوي المال القليل منهم، نفس المصدر، ص 50 .

(49) ولا خذل: أي لن تخذل أحد، نفس المصدر، ص 50.

(50) المفضليات، ج 1، ص 36.

(51) الفن ومذاهبه النثر الفني، ص 92.

(52) الحيوان، ج 1، ص 69.

(53) البقرة، الآية: 282.

(54) شرح ديوان الحارث بن حلزة، ص 70-71.

(55) السيرة النبوية، ج 1، ص 375.

(56) الصاحبي، ص 23.

(57) بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 3، ص 386 المزهر في علوم اللغة، ج 2، ص246.

(58) فتوح البلدان، ص 471.

(59) مجمع الأمثال، أبي الفضل أحمد النيسابوري الميداني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961م، ج 2، ص 87.

(60) الشعر والشعراء أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تح أحمد محمد شاكر، ج 2، مكتبة دار المعارف، ط1، القاهرة 1377هـ/1958م، ج 1، ص 278.

(61) المرقش: هو الجلد المدبوغ، لسان العرب، مادة رقش، ج 4، ص 167.

(62) الأديم: هو وجه الأرض لسان العرب، مادة أديم، ج 1، ص 141.

(63) شرح ديوان لبيد بن ربيعة، ص 85.

(64) الوحي: الكتابة، شرح ديوان لبيد بن ربيعة، ص 85.

(65) السِلام: الحجارة البيض والعظام التي كانوا يكتبون عليها، الصدر السابق، ص 85.

(66) الأُصمعيات، ج 1، ص 146.

(67) مهرق: الصحيفة، المصدر السابق، ج 1، ص 146.

(68) شرح أشعار الهذليين، لقيط بن يعمر الإيادي ص 410.

(69) فتوح البلدان، ج 4، ص 197.

(70) سورة الأعلى، الآيتان: 18-19.

(71) سورة القلم، الآية: 1.

(72) الأدب الجاهلي، ص 90.

(73) المرجع السابق، ص 91.

(74) فن الخبر، إبراهيم أدهم، ص 90.

(75) سورة الزمر، الآية: 3.

(76) شرح ديون أمية بن أبي الصلت، سيف الدين الكاتب، مطبع دار مكتبة الحياة، ط 2، بيروت، د.ت، ص 47.

(77) المصدر السابق، ص 47.

(78) الأغاني، ج 3، ص 180.

(79) شرح ديوان أمية بن أبي الصلت، ص 69.

(80) الملل والنحل، ص 148، الأغاني، ج 8، ص 76.

(81) ديوان الأعشى، ص 93.

(82) الملل والنحل، ج 2، ص 24.

(83) العقد الفريد، ج 4، ص 186، الأمالي، ج 1، ص 92، الأغاني، ج 15، ص 236.

(84) أرفية: هي أناشيد يونانية قديمة كانوا يستخدمونها في طقوسهم الدينية.

(85) دراسات في الأدب الجاهلي والإسلامي، محمد عبد المنعم خفاجي، مطبعة دار الكتب ط 1، 1412هـ/1993م، ص 79.

(86) ديوان الحماسة، ج 1، ص 4.

(87) زرفات: جماعات.

(88) ديوان دريد بن الصمة، ص 46.

(89) غزيّة: اسم قبيلة، وإليها ينتسب الشاعر دريد بن الصمة.

(90) طبقات فحول الشعراء، ص 24.

(91) السيرة النبوية، ج 1، ص 133.

(92) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسفين حيان أثير الدين الأندلسي، تح صدقي محمد جميل، دار الفكر، ط 1، بيروت، 1420هـ، ج 4، ص 157.

(93) السيرة النبوية، ج 1، ص 125.

(94) أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ص 83.

(95) التحالف السياسي في الإسلام، منير محمد الغضبان، مطبعة المنارة، الأردن، ط2، 1402هـ/1982م، ص 8.

(96) البحر المحيط في التفسير، ج 4، ص 157.

(97) الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير، ج 8، ص 248.

(98) الأصمعيات، الأصمعي أبي سعيد عبد الملك قريب، تح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، المطبعة التجارية، ط 5، بيروت لبنان، ص 127، الأزمنة والأمكنة، ج2، ص 166، العقد الفريد، ج 6، ص 56، بلوغ الأرب، ج 1، ص 368، تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 271.

(99) البيان والتبيين، ج 3، ص 100.

(100) العقد الفريد، ح 5، ص 208.

(101) الأزمنة والأمكنة، ج 2، ص 166.

(102) ديوان الخنساء، تح حمدو طمّاس، مطبعة دار المعرفة، ط 2، بيرون، 1425هـ/2004م، ص 117.

(103) الأغاني، ج 4، ص 210.

(104) ديوان الخنساء، ص 40.

(105) الأغاني، ج 4، ص 210، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ص 133.

(106) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، محمد جاد المولى محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار عيسى البابي الحلبي، بيروت 1378هـ/1958م، ص 212.

(107) الحسيل: ولد الضب، ولم توجد دابة قط أطول عمراً منه، وسن كل دابة يسقط إلا سن الحسيل، لسان العرب، مادة حسل، ج 3، ص 145.

(108) أسواق العرب في الجاهلية الإسلام، ص 147.

(109) الأغاني، ج 14، ص 29.

(110) الكامل في التاريخ، ج 1، ص 156.

(111) ديوان زهير بن أبي سلمى،، ص 86.

(112) العقد الفريد، ج 3، ص 108.

(113) ديوان دريد بن الصمة، ص 123.

(114) العقد الفريد، ج 3، ص 110.

(115) عامر بن الطفيل: هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري، من بني عامر بن صعصعة خاض معارك كثيرة، وأدرك الإسلام شيخا، فهو فارس قومه، وأحد فتاك العرب وشعرائهم وساداتهم في الجاهلية، كنيته أبو علي، ولد ونشأ بنجد، الشعر والشعراء، ص 178.

(116) العقد الفريد، ج 3، ص 110-111.

(117) شرح ديوان الأعشى ميمون بن قيس، دار الثقافة، ط 2، بيروت، 1414هـ/1993م، ص 129.

(118) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج 1، ص 49، الأغاني، ج 8، ص 79-80.

(119) الأزمنة والأمكنة، ج 2، ص 170.

(120) شرح ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، تح صلاح الدين الهادى، مطبعة دار المعارف، مصر 2009م، ص 87.

(121) زعرتْ: فزعت، المصدر السابق، ص 88.

(122) كالرجل اللعين: المطرود، نفس المصدر، ص 88.

(123) الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح عبد السلام هارون، ج 2، مطبعة البالى الحلبي، ط 2، بيروت 1385هـ/1965م، ص 125/ الأزمنة والأمكنة، ج 2، ص 170.

(124) شرح أشعار الهذليين، ج 2، ص 779.

(125) الأزمنة والأمكنة، المرزوقي، ج 2، ص 170.

(126) الأغاني، ج 12، ص 20.

(127) الأغاني، ج 8، ص 79-80.

(128) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج 1، ص 50-52، الأغاني، ج 8، ص 79-80.

(129) الأزمنة والأمكنة، ج 2، ص 170.

(130) ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، عبد مهنّا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1414هـ/1994م ص 118-119.

(131) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ص 69.

(132) المصدر السابق، ج 11، ص 8.

(133) أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ص 132.

(134) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج 2، ص 83.

(135) السيرة النبوية، ج 1، ص 186-187، العقد الفريد، ج 6، ص 14.

(136) الأغاني، ج 20، ص 62، العقد الفريد، ج 6، ص 88.

(137) الأغاني، ج 19، ص 74، العقد الفريد، ج 6، ص 88، الكامل في التاريخ، ج 1، ص588.

(138) رباح: قرد، لسان العرب، ج 4، ص 167.

(139) الأغاني، ج 3، ص 110.

(140) ديوان النابغة الذبياني، ص 54.

(141) أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ص 151.

دلالات واتجاهات القصص الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة

دراسة تحليلية[1]

فيصل بن صالح بن محمد الزهراني(*)

مقدمـــة:

لا يخفى علينا اتصال الأدب العربي بحضارة الأمة العربية، فلقد كان الأدب سجلًا عامراً حفظ تراث الأمّة وحضارتها في قوالب شعرية أو نثرية تعبر عن أصحابها خير تعبير.

وكثيراً ما يدور جدل حول القصة العربية وتاريخها في التراث العربي، فيتهمها كثير من الكتاب بالحداثة، «فيقرر بعضهم أنها لم تر النور قبل القرن العشرين، وأنها انتقلت بعد اتصالنا بالغرب عن القصة الأوروبية الحديثة، ومن الكتاب من يذهب إلى أبعد من هذا، فيرى أن بوتقة الإبداع العربي لم تعرف القص يوماً، ولم تكن أبداً قادرة عليه أو مهيأة له، وأن طبيعة الذهن العربي وتركيبته الفكرية والإبداعية -كما ذهب أحد المتشدقين- لم تخلق لهذا اللون التركيبي من الفنون، وحسبها الشعر الغنائي تجيد فيه وتبدع»[2].

وكان اختيار موضوع: (**دلالات واتجاهات القصص الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة**) إثر قراءة عميقة لهذه الرحلة العظيمة

(*) أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم اللغة العربية - جامعة الملك عبدالعزيز.

التي أتاحت للباحث دراسة القصة العربية من مصادرها التاريخية التي تعبر بحق عن أصالة هذا الفن لدى العرب، وذلك من خلال رؤية فاحصة، فلم تكن مجرد قصص عابرة تروى في مجالس السمر والأنس؛ بل امتدت لأبعد من ذلك لتصف لنا أسلوب العرب القصصي وطريقتهم في عرضها، ولتعبر من ناحية أخرى عن وقائع حقيقية مَرَّ بها راويها فوصف أحداثها، وتفصيلاتها وعبر عنها بجماع فكره، وأحاسيسه، أو امتزجت لديه بذاته، فنجده يعبر أحياناً عن قصصه من وحي خياله ومزجها بما شاهده من مغامرات ووقائع وأساطير وغرائب وعجائب.

فابن بطوطة جمع في رحلته كماً ثقافياً هائلاً من الناحية الاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والأخلاقية، والأدبية، والتاريخية، والجغرافية... والمطالع لهذه الرحلة يلاحظ الاختزال القصصي الكبير فيها، فكأنها تخرج من دائرة الوصف الجغرافي للأقاليم والأمصار إلى ناحية السرد الأدبي للحكايات والقصص، فلا يخلو ذكر مدينة من قصة وهذه القصص متنوعة بتنوع الزمان والمكان، فمنها ما حدث له أثناء سيره، ومنها ما كان حال إقامته، وقد تباينت هذه القصص الغريبة والعجيبة، وحاولت هذه الورقة جمع أكبر كم من هذا النوع وتحليله، ومن ثم النظر في ظروف تكون هذه النصوص السردية في سماء الرحلة، بالإضافة إلى النظر في بنية تكون القصص وتحليل العناصر الرئيسية فيها، وفي النهاية يتم البحث في الدلالات الجامعة بينها لمعرفة منهج وأسلوب ابن بطوطة في رواية قصصه العجيبة والغريبة.

ولهذا عالجت هذه الورقة هذا الموضوع في ثلاثة محاور:

المحور الأول: وفيه **مقدمة مختصرة**، وعرض لصاحب هذه الرحلة، وبيان ظروف تكون بناء هذا الكتاب منذ ابتداء الرحلة وحتى

تدوينه، مع عرض لمفهوم أدب الرحلة، وشروط الكاتب للرحلات، وموقع ابن بطوطة بينهم من خلال أسلوبه ومنهجه في تدوين رحلته. وعالج أيضا مفهوم العجيب والغريب وتعريفه في ضوء معاجم اللغة وربطه بواقع القصص من ناحية الصدق الروائي من عدمه، ومن ناحية مناسبة القصة لمستوى السرد التاريخي العام الذي يتبعه في كتابه.

المحور الثاني: يتم فيه **عرض هذه القصص في مجموعات متجانسة** بحسب:

1. الأثر الغيبي الغريب.
2. الأفعال والأحداث الغريبة.
3. الأماكن الغريبة والعجيبة.
4. الأزمنة العجيبة والغريبة.
5. الشخصيات الغريبة والعجيبة.

وفي المحور الثالث: تحليل الظواهر المتجانسة؛ من خلال هذه القراءة وصولاً إلى بعض الدلالات المشتركة في البنى السردية لمجمل هذه القصص الغريبة والمنثورة في ثنايا سرد هذه الرحلة.

تعريف بكتاب: (تحفة النظار في غرائب الأسفار) وصاحبه ابن بطوطة:

قبل أن نلج إلى عالم هذه الرحلة العجيبة جدير بنا أن نتعرف على بعض المصطلحات مثل الرحلة، وأدب الرحلة والتعرف على القيمة الأدبية للرحلات عند العرب من خلال التعريف بالرحالة ابن بطوطة، والإيضاح عن سبب رحلته ودوافعها، والإشارة إلى تسلسل رحلاته وطولها وقصرها، وبيان تدوينه لها، وأسلوبه في التدوين بين الرحالة العرب الذين دونوا رحلاتهم وكل هذا مفيد لفهم الجو العام الذي خلقت فيه تلك النصوص السردية في مراحل تكونها الأولى.

إذا رجعنا إلى مادة رحل في معاجم اللغة نجدها تتسع بشكل كبير باعتبارها مادة متناولة بشكل كبير، وتدل على معنى السير ومنها الراحلة، وما يشد عليه الرِحال[3]، وهي بهذا المعنى تركز على معنى الحركة والسير والانتقال، وهذا يتطلب الإفصاح عن قوة هذا الرَّحال، وإصراره على بلوغ هدفه.

وفي الاصطلاح: عرف الإمام الغزالي الرحلة بقوله: «نوع حركة ومخالطة، أو هي نوع مخالطة مع زيادة تعب ومشقة»[4] وعرفها بطرس البستاني بقوله هي: «انتقال واحد، أو جماعة من مكان إلى مكان آخر، لمقاصد مختلفة، وأسباب متعددة»[5] ولا اختلاف بين التعريف اللغوي والاصطلاحي فالحركة جوهر الرحلة، وهي مكون مهم في حياة الإنسان، فالحركة حياة والسكون موت، ولذلك قال ياقوت الحموي: «السكون من دلائل الموت، وأن تتحرك حركة ضعيفة يؤمل أن تقوى، أحب إلى من أن تسكن»[6] فمن هنا نجد أن الرحلة حياة لصاحبها، ففيها فوائد عظيمة لا يدركها إلا من شد وارتحل وللرحلة عدة دوافع وأسباب ترجع لذات المرتحل.

وتتعدد دوافع الرحلات لدى العرب قبل الإسلام وبعده وتتباين، وقد اعتنى بها الباحثون في العصر الحديث فمنهم من عد دوافعها وأسبابها ستًا، فقبل الإسلام: رحلة الحج، ورحلة السفارة، ورحلة الحرب، وبعد الإسلام: رحلة الحج، ورحلة التجوال والطواف، ورحلة طلب العلم[7]، وقد أهمل رحلة التجار العرب، والدعاة للدين الحنيف، وعدها فؤاد قنديل في كتابه أدب الرحلة سبعة أسباب ودوافع وهي: دوافع دينية، وعلمية، وتعليمية، وسياسية، وثقافية، واقتصادية، وصحية، ودوافع أخرى[8]. وهو بهذا التقسيم يشمل جميع الدوافع التي قد يرتحل لها الرجل العربي.

والإسلام لم ينه عن الارتحال. بل أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما لم تتسع له مكة من أذى قريش، وكثيراً ما تدعو الآيات القرآنية إلى الارتحال وضرب الأرض، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾(9) وقوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾(10) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ۗ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(11).

وعاش ابن بطوطة عصر التَّفَتّت السياسي – عصر الدول والإمارات – وشهد عهد بني مروان بالمغرب الذي امتلأ بالثورات، والتقلبات فكانت المغرب مسرحاً مضطرباً بالإضافة إلى أن البناء الإداري والسياسي لدول الإسلام في العصور الوسطى المتأخرة كان قد تآكل وفسدت نظمه وقواعده(12). وفي ظل هذا التدهور السياسي عاش ابن بطوطة، فأراد أن يغادر تلك البلاد المضطربة إلى بلاد أكثر هدوءًا واستقرارًا، واختار الرحيل شرقا وكان له مبرران: الأول نظرة تقديس لوجود المقدسات الإسلامية به، والثاني نظرة احترام وتقدير لوجود المعالم الثقافية والحضارية التي لم تكن في بلاد المغرب آنذاك فكان هذا دافعا ومحفزا قويا لرحلته بالإضافة إلى أن رحلته للحج كانت الشرارة الأولى لانطلاقه في هذه الرحلة العظيمة، وأجج تلك الشرارة رؤياه بالمنام وكأنه يحلق على جناح طائر عظيم(13)... فهذه الرؤى أججت الشوق لدى ابن بطوطة ليبدأ رحلته، التي دامت زهاء ثلاثين خريفاً حتى سُمِّي بشيخ الرحالين العرب(14). وعلى الرغم من وجود رحلات سبقت رحلة ابن بطوطة إلا أنه بحق كان النجم المضيء إذا لم تدم رحلات من سبقه مثلما دامت رحلته فمثلت هذه الرحلة سجلاً تاريخيا لأكثر من عقد ونصف من الزمن.

وهذا الرحالة هو: «أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي»[15] ولد في السابع عشر من رجب سنة 703هـ، وعرفت أسرته بالتدين والعلم والإفتاء، وحفظ القرآن الكريم، وعندما بلغ سن الحادية والعشرين قام برحلته الأولى، والعجيب في هذه الرحلة ارتحاله منذ عهد الشباب «فما كادت تتفتح حياته على العقد الثالث من عمره حتى خلف ولديه في طنجة وراح يطوي البلاد والأقطار في عزيمة شابة»[16] حيث طاف أغلب بلدان العالم شرقاً وغرباً في ثلاث رحلات[17].

الرحلة الأولى: بدأ من طنجة سنة (725هـ - 1326م)، وطاف بأنحاء المغرب والشام وصولاً إلى بلد الله الحرام، ومنها إلى العراق، ثم جدة فاليمن فالهند فالصين فالقسطنطينية فالمغرب.

الرحلة الثانية: عام (750هـ - 1349م) متجهاً إلى الأندلس، ولم تطل حيث عاد إلى المغرب.

الرحلة الثالثة: اتجه هذه المرة لإفريقيا سنة (754هـ - 1353م) وقضى فيها سنتين متنقلاً بين الدول الإفريقية، ورجع منها إلى المغرب، حيث قضى بقية عمره إلى أن وافته المنية.

وهذه الرحلة الطويلة والشاقة تحتاج إلى شخصية عارفة نبيهة قوية متحصنة بالدين والأدب وهذا ما جعل رحلته تمتد لأكثر من عقد من الزمن، وكان المعين له في هذه الرحلة عدة أمور أهمها:

1 - **عطايا الأعيان**: أغدق الأعيان والسلاطين على ابن بطوطة مدفوعين بعادات أهل العصر وراغبين في إكرام هذا الفقيه الآتي من المغرب العربي.

2 - **عمل ابن بطوطة**: حيث عمل ابن بطوطة في القضاء مرتين، مرة في دلهي، ومرة جزر المالديف، وكان يكسب الأموال التي تعينه على السفر والترحال.

3 - **تقديمات الزوايا والمدارس والروابط:** ولقد تمثلت الأخوة الإسلامية في بناء الكثير من المدارس والزوايا والربط وأتاحت له سهولة التنقل حيث يذكر في أغلب أسفاره نزوله في هذه الزوايا بشكل كبير[18].

4 - **السمات الشخصية:** تميزت شخصية ابن بطوطة بقبول كبير في أغلب البلدان التي زارها، ومكنته من الولوج لقصور الولاة والحكام، ونيل أعلى المراتب كالقضاء والإمامة في بعض الأمصار الإسلامية، ولعل قدراته الشخصية كاللباقة في الحديث، ومعرفة مقام كل مسؤول ومخاطبته بما يحب كانت هي المفتاح لحصوله على العطايا التي ساعدته في مواصلة رحلته الطويلة.

5 - **الرحلة الأخيرة:** أمضى ابن بطوطة رحلته الأخيرة إلى جوار ربه في عام (779هـ - 1377م)[19]، وذكر بعض المؤرخين أنه توفي وقبر في مدينة طنجة، وقيل: إنه قبر أمه[20].

أمَّا عن أدب الرحلة فهو: «مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرض فيها لوصف ما يراه من سلوك وعادات وأخلاق، أو يجمع بين كل هذا في آن واحد»[21]. ونجد أن الرحلة وصف لمجمل ما يمر على المرتحل؛ وبذلك يمكن أن نحدد طرفي هذا الأدب وهما: الموضوع أو الرحلة من ناحية، وشخصية الرحال من ناحية أخرى، ولعل خير أمثلة أدب الرحلات هو ما يكشف عن شخصيته الرحَّال، بقدر ما يقدم بنجاح وصف البلاد التي ينتقل بينها والناس الذين يلتقي بهم، وبهذا ندرك طرفي الحبكة القصصية، ففي أحد طرفيها توجد الأمثلة التي تطبع فيها شخصية الرحال وأسلوبه وفي الطرف الآخر تقع الرحلة الجافة التي لا تحمل أثرا لشخصية الرحال وأسلوبه الأدبي، وهنا تتكون مجموعة من الحقائق

العارية من السمة الإنسانية التي تميز العمل الأدبي داخل السرد التاريخي للرحلات، ولذلك نجد بعض الباحثين في الأدب والمهتمين بعلاقته بالتاريخ يضعون معايير خاصة توضح الشروط الواجب توفرها فيمن يدون الرحلات، وبذلك يمكن لنا اعتبار أدب الرحلات العربي نمطاً من أنماط الأدب، وفناً من فنون القول الأدبي وتتجمع فيه أساليب القصة والمسرحية، والمقالة الأدبية دون أن يخضع لمعاييرها ومقاييسها التي قررها الأدباء والنقاد[22]، فأدب الرحلة مليء بالقصص والسرود المتنوعة والواقع أن التاريخ كعلم بما وصل إليه من دقة وانضباط أصبح مصدرًا لكثير من الأعمال الأدبية، فأصبحنا نسمع عن الرواية التاريخية والواقع أن الروائي أو كاتب المسرح التاريخي يبدأ بتجميع كل الروايات والأحداث والوقائع عن الحدث، أو الشخصية التي يريد أن تكون موضوعاً لعمله الأدبي، وفي مرحلة ثانية يبدأ في توثقيها والتأكد من صحتها حتى لا يُبنى عمله المسرحي على خرافة أو رواية باطلة[23]، وبذلك نفهم الترابط الأكيد بين القصة والرحلة التاريخية.

تتمثل أهمية إبراز طرق تدوين الرحلات في أنها تميز بين كتاب في أدب الرحلات وآخر في نوع أدبي، أو فرع علمي، لذلك من الضروري أن يكون الهدف من التدوين واضحاً في ذهن الرحال، لأن تحديد الهدف تبنى عليه خطوات كثيرة تتعلق باستخدام الأدوات الفنية لكتابة الرحلة، وهذا سيؤدي إلى القول بأن الرحال يختار نهجاً بعينه ويتبعه وهو واع بمميزاته وعيوبه، وتؤثر المادة المتوفرة في متناول الرحال فهي التي تحدد نهجة في التدوين، فمن الرحالين من يدون ما يصادفه أثناء الرحلة بشكل منتظم، ومنهم من يدونه بصورة متقطعة، ومنهم من يعتمد على ذاكرته بعد عودته، وبهذا ينقسم الرحالة من حيث المادة المتوفرة لديهم إلى قسمين:

1. قسم يعتمد على المادة المدونة أثناء الرحلة إضافة إلى ذاكرته والقراءات السابقة.

2. قسم يعتمد على الذاكرة فقط.

والقسم الأول أفضل لأنه يعتمد على مصادر عدة بينما يعتمد القسم الثاني على الذاكرة فقط، ولاشك أن مشاهد ومواقف بعينها لا يصلح لها إلا التدوين الفوري المباشر، بحيث يحتفظ المشهد أو الموقف بصدقه وثباته.

وتعتبر الرحلات مصدر الغريب والعجيب، فالتنقل والارتحال هو السبيل إلى جمع تلك الأخبار والقصص الغريبة والعجيبة، ولكن يظل هناك تردد في تحديد مفهوم القصة الغريبة والعجيبة ولا يتم الاهتداء إلى هذا المفهوم إلا بدراسة الجذر اللغوي لهاتين الكلمتين والربط والمقارنة بينهما، وقد ذكر صاحب اللسان عدة تعريفات لمادة (عَجَبَ) ومشتقاتها فمنها قوله: عجب (العجب) «إنكار ما يرد عليك لقلة اعتياده»[24]، وفي قوله تعالى: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴾[25] وقال الزجاج: «أصل العجب في اللغة إذا رأى الإنسان ما ينكره ويقل مثله قال عجبت من كذا، وقال الأنباري في قوله تعالى (بل عجبت) معناها بل عظم فعلهم عندك، وقال ابن الأعرابي أيضاً العجب هو: النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد، وقال ابن عباس، رضي الله عنه، في قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ عَجَبًا ﴾[26]، والآدمي لا يتعجب من الشيء إلا إذا عظم موقعه عنده، وخفي عليه سببه، وقال ابن الأثير إطلاق العجب على الله مجاز؛ لأنه لا يخفى عليه أسباب الأشياء، أو التعجب ما خفي سببه ولم يعلم، وشيء معجب إذا كان حسناً جداً فنجد أن ابن منظور يحدد العجب في عدة أمور هي:

الشيء القليل والنادر، أو هو الشيء غير المألوف والمعتاد، وهو ما خفي سببه ولم يعلم، أو هو الشيء البالغ في الحسن؛ ويمكن أن تجمع هذه التعريفات تحت عدة معانٍ وهي: الندرة، والجهل، أو المبالغة في الأمر، ويمكن أن تخرج لبعض المواقف التي تثير عجب الإنسان وهي إذا رأى الإنسان ما لم يره من قبل، وإذا رأى الإنسان ما يجهل سببه، وإذا رأى الإنسان ما يقل وقوعه، أو إذا رأى الإنسان ما يتجاوز الحد المعروف لديه، ويقرب لنا القزويني هذا المفهوم في شكل مثال فيشرح معنى العجب فيقول: «العجب حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء، أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه، مثال: إن الإنسان إذا رأى خلية نحل ولم يكن قد شاهدها من قبل تعتريه حيرة، لعدم معرفته فاعله فلو علم أنه من عمل النحل لتحير أيضاً من حيث أن ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدسات المتساوية الأضلاع التي عجز عن مثلها المهندس الحاذق»[27] وهذا العمل العجيب يكون لصعوبة تنفيذه أو لعدم مشاهدته من قبل، فمفهوم القصة العجيبة يتحدد من خلال هذه التعريفات لمعنى كلمة عجيب.

أما عن معنى كلمة غريب – غَرَبَ – ففي لسان العرب نجده يتحدث عن هذه المادة: فـ «غرب الغرب والمغرب بذات المعنى، وهو يعني الاختلاف فالشرق خلاف للغرب، والتغريب هو النفي ومن ذلك أمر النبي، صلى الله عليه وسلم، بتغريب الزاني أي نفيه عن بلده، ويطلق على الخبر الجديد ويقال ما مغربتك، أي: ما جديدك؟ والغريب هو الشخص البعيد الذي لا ينتمي لأهل البيت، وأغرب أي زاد في بعده، ويطلق العرب على الكلام الغريب فيقولون: سهم غرب؛ أي: كلام شاذ، ويطق أيضا على مجاوزة الحد في الأمر لدرجة عدم القبول والتبدل ومنه غراب الرأس أي الشيب»[28]. وقال صاحب مختار الصحاح: «اغترب فهو غريب والغرباء الأباعد»[29]. فمن خلال التعريفات اللغوية لمادة

(غرب) نجد لها عدة معانٍ منها: الاختلاف، والبعد، والخبر الجديد، والقلة، وبلوغ المنتهى والقمة في الأشياء، وهو المبالغة والاختفاء وعدم الوضوح واشتداد الأمر.

ويقرب القزويني هذا المعنى بتعريفه للغريب بقوله: «كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة، والمشاهدات المألوفة وذلك بقدرة الله وإرادته، ثم عدد أصنافاً للغريب عَدَّ منها المعجزات، والإصابة بالعين، وظهور كواكب ذوات أذناب، وسقوط جسم من الجو ثقيل، وسقوط ثلج أو برد في غير أوانه، وولادة حيوان غريب الشكل لم يُر مثله، أو رجل ذو فعل غريب»(30).

فمن هنا نجد الترابط بين هذه المعاني التي يدل عليها لفظ (غريب) ولو نظرنا إلى العلاقة بين الغرابة والعجب لوجدناهما مترابطين ومتقاربين من حيث البناء اللفظي والمعنى الدلالي، ولكن العلاقة تقرب لحد النسبية بين السبب والمسبب فقد يكون الفعل الغريب داعياً للعجب منه.

ولتقارب اللفظين لا يحس السامع بينهما فرقاً، وفي القصص الغريبة تقارب أيضا يجعلنا نخرجها من دائرة القصص الخرافية المتعلقة بالأساطير الشعبية، والفرق بينهما بسيط، فالخرافة تقوم على أساس إيصال عبرة، أو حكمة من خلال كلام حيوان أو جماد، فهي بمثابة المرآة التي ينظر فيها البشر، فهي تعدل سلوكهم بتمرير الحكم وتقديم الصورة الصحيحة لما يجب أن يكون، فترتبط الخرافة بالحكمة والرمز، وهذه الأمور لا يمكن أن توجد في الحكاية الغريبة والعجيبة التي تعتمد على الأحداث المعقدة التي تلتصق أحياناً بالبشر وبفضولهم لمعرفة حقائق الأشياء الغامضة، فالخرافة تصوير رمزي لحكمة، والحكاية العجيبة والغريبة تصوير لواقع خارج إدراك الإنسان

تصيبه الدهشة والذهول عند سماعها، وهي قريبة من مبدأ الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب، وهذا ما نلاحظه في قصص ابن بطوطة خلال تتبعها في طيات رحلته الطويلة.

ومن خلال تلك التعريفات السابقة لمعنى الغريب والعجيب يمكن أن نفهم خصائص القصة الغريبة والعجيبة، فالقصص التي تُروى وتدور أحداثها حول المألوف من الشخصيات أو الزمان أو المكان، أو الأحداث والأفعال لا يمكن أن تكون في مدار الغرابة. بل هي حكاية أو قصة تصنف بحسب الهدف من بنائها وإنشائها، أما القصص الغريبة والعجيبة فتخرج من دائرة المألوف إلى دائرة الغريب أو عالم الغريب كما يصفه كليطو في كتابه: (الأدب والغرابة)[31] حيث قسم العالم الغريب إلى أربعة أقسام بحسب صفاته وهي:

الصفة الأولى: تتعلق بحجم المخلوقات.

الصفة الثانية: مزج المتناقضات والمتنافرات.

الصفة الثالثة: شعائر وعادات لم تدر في خلد السندباد.

الصفة الرابعة: من ناحية التسمية حيث لا يجنح السندباد تسمية الأشياء، وحينا عندما يسمى تتكشف تسميته عن خدمة وهذه الأفكار حول صفات العالم الغريب عند كيليطو تتناول حكاية السندباد فقط، ولكن قد تشترك معها الكثير من القصص في هذه الصفات فلو سحبنا هذه الصفات على القصص الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة لاشتركا في الصفات الثلاث الأولى وكلها تهتم بالمحتوى العجيب والغريب، ولم تهتم بالظرف كالمكان الغريب أو الزمان الغريب ولو وصفنا عالم القصص الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة لوجدنا تلك القصص تستمد غرابتها من عدة أمور تبرز فيها الغرابة فهناك:

أ – قصص تستمد غرابتها من أحداثها من آثار غيبية ككرامات الأولياء والمتصوفة.

ب - قصص تستمد غرابتها من الأماكن الغريبة فيها فالأماكن فيها في غاية الغرابة والعجب.

ج - قصص تستمد غرابتها من شخصياتها الغريبة فيها.

د - قصص تستمد غرابتها من الزمن الغريب فالزمن فيها في غاية الغرابة العجيب.

هـ - قصص تستمد غرابتها من الأفعال الغريبة فيها، بدون أثر غيبي متوقع فتظهر تلك الأفعال في غاية الغرابة والعجب.

بهذا يمكن أن تضع تصوراً لمجمل تلك القصص الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة، فهو في عرضة لهذه القصص يصل في سياقه السردي إلى عقدة العجب والغرابة، وهذه العقدة إما لأثر غيبي، أو لزمان عجيب، أو لمكان عجيب، أو لشخصية عجيبة، أو لفعل عجيب وغريب، وهو بذكره لتلك القصة يصف مشاهداته التي رآها، أو مغامراته التي خاضها بنفسه، أو يصف ما سمعه من تلك القصص أثناء تجواله وسفره، فهذه القصص مجموعة من السرود المتناثرة في أرجاء رحلته التي خاضها شرقا وغربا؛ فهي سرود قصصية داخل سرد تاريخي وصفي لحياة رجل طاف وتنقل بين الديار رصد مجموعة من القصص المتنوعة، كان من ضمنها هذه القصص الغريبة والعجيبة التي جمعت بهذا التصنيف المبسط.

يظهر لنا ارتباط هذه القصص بالرحلة فلا وجود لها إلا في ظلال التنقل والترحال فلا غرابة ولا عجب إلا لمشاهدات في أماكن مختلفة وأزمنة مختلفة وهذا ما يميز القصص العجيبة والغريبة عن غيرها من أنواع القصص الأخرى كالقصص التاريخية التي تهتم بعرض أحداث التاريخ، أو القصص الشعبية التي تركز على بطلها ومغامراته التي تخلو من العجب والغرابة ويظهر فيها التكلف والتصنع فالقصص العجيبة يمكن فرزها وجمعها ضمن خصائصها المميزة لها.

الحكايات الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة:

أولا: قصص الآثار الغيبية الغريبة:

بنية رحلة ابن بطوطة تقوم على تلازم المسافتين المكانية والزمانية، ثم العودة إلى نقطة البداية والانطلاق، أي أن الرحالة ينتقل إلى أرض بعيدة ثم يعود ليسرد ما رأى من غرائب الأمصار في الأسفار، والبعد المكاني والزماني يُمكِّنان الخيال من أن يلعب بكل حرية كما أنهما يُبرزان العجائب والغرائب التي يوردها الرحالة في رحلته، كما تطلبت رحلة ابن بطوطة مسافة زمنية طويلة قدرها تسعة وعشرون سنة ونصف السنة، كما قطعت مسافة مكانية طويلة، حيث جال قارات إفريقيا وآسيا وأوروبا وحينما عاد سرد مشاهداته تحت عنوان مثير هو: (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، وما يلفت النظر فيها أنه احتفظ بتفاصيلها في ذاكرته خلال هذه الفترة، ثم أملاها والحكايات والقصص الغريبة والعجيبة في رحلته تَرِدُ ضمناً لسياق سردي عام، وسنتناولها من حيث غرابتها في مجموعات متجانسة.

أولاً: قصص تستمد غرابتها من الأخبار الغيبية كقصص الأولياء والصالحين: وتمتلئ رحلة ابن بطوطة بهذا النوع من القصص الغريبة التي تروى كرامات الأولياء، والعجائب التي يفعلونها وذلك إثر فعل قوى غيبية وهذه الكرامات تعد من الغرائب لقلة حدوثها وتكرارها وهي بذلك تختلف عن المعجزة، فالفرق في الدرجة: فالمعجزة تحدث للأنبياء، والكرامة تحدث للأولياء، وهما يحدثان بدافع غيبي وبدون واسطة، وقد أبان عنها القزويني بقوله «وزعم الحكماء أنهم وجدوا ثلاثة معان من الأمور غريبة، وقد وضعوا لكل معنى اسماً واحداً هذه المعاني الآثار النفسانية والانفعالات التابعة للمتصورات المجددة من غير واسطة أمر طبيعي فاستعمال تلك المتصورات في الخير معجزة من الأنبياء

صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وكرامة من الأولياء، عليهم الرحمة والرضوان، واستعمالها في الشر سحر من النفوس الشريرة.

ثانياً: أمور غريبة تحدث من قوى سماوية وأجسام عنصرية مخصوصة بهيئات وأشكال تسمى الطلسمات وهي عند المشعوذين.

ثالثاً: أمور غريبة تحدث من أجسام أرضية كجذب المغناطيس الحديد، وهذا هو القول في كل الأمور الغريبة»[32]، والملاحظ الكم الكبير لقصص الأولياء والصالحين؟ والقارئ لهذه القصص يشعر بأن الأولياء والصالحين يصطفون على جنبات الطريق الوعر الطويل الذي يقطعه ابن بطوطة، وكأنهم يعرفونه ويميلون إليه وسنعرض مجموعة من القصص للاستدلال بها ومنها:

أ. مكاشفة الرؤيا قصة الشيخ أبي عبدالله المرشدي[33]:

هذه القصة التي سردها ابن بطوطة عرضها خلال وصفه لرحلته من الاسكندرية إلى المحلة الكبرى حيث وصف وصوله إلى مدينة (فوة)[34] ووصف زاوية هذا الشيخ المرشدي، ووصف وصوله قبل صلاة العصر، وبين كيف اهتم فيه هذا الولي وعانقه وأكل معه، وكيف قدمه للصلاة، ولما حل وقت النوم جعله ينام على سطح الزاوية لشدة الحر، ولما نام ابن بطوطة رأى رؤيا غريبة كان فيها أنه كان طائراً على جناح طائر عظيم يطير به تجاه القبلة حتى وصل به إلى أرض خضراء فحط به فيها، فزاد عجبه عندما استيقظ، ولكنه قال إنها هي الوسيلة التي يتحقق بها من صلاح هذا الشيخ المرشدي، فإن كاشفه بحلمه فهو صالح ذو كرامة، وإلا فلا ولكن الشيخ يستدعيه ضحى فيكاشفه برؤياه ويخبره بأنها تجلب له الخير فسوف يحج ويزور قبر النبي، صلى الله عليه وسلم، ويتجول في بلاد اليمن والعراق والترك وستلقى به (دلشاد الهندي)، الذي سينقذه لاحقا، ثم يختم قصته عنه بأنه لم ير ويلقَ

إلا خيراً في أسفاره بعده، ولم يلق فيمن لقي إلا الولي سيدينا محمدا المولود بأرض الهند.

فهذه القصة تظهر لنا عدة دلالات منذ بدايتها؛ فابن بطوطة محب للأولياء متعلق بهم يزورهم ويقصدهم تيمناً وبركة، ولكن العجيب في سرده لأحداث هذه القصة الحدث الأعظم، وهو التحقق من كرامة هذا الولي الصالح برواية الرؤيا التي زادت ابن بطوطة فرحاً وغبطة، وهذا هو الحدث الأغرب في هذا السياق السردي.

ب. كرامة الولي أبي يعقوب وتحويل الفضة ذهباً(35):

هذه القصة التي سردها ابن بطوطة ذكرها في وصفه لرحلته من عسقلان إلى حلب، وكان ذلك في مدينة بيروت حيث ذكر قصة أبي يعقوب يوسف صاحب زاوية يرتادها الفقراء والذي سارت به الأقدار لأن يهرب من الملك نور الدين لخارج دمشق، ونزوله عند رجل فقير استضافه، وكان له بنت سيزوجها، ومن عادتهم أن يجهزوا بناتهم ويتفاخرون في كثرة أواني النحاس، فلما رأى أبو يعقوب فقر الرجل قال له: هل عندك نحاس؟ قال: نعم، فقال له، ائتني به، فلما أتاه به وضع عليه مادة كانت معه في صرة فتحولت الفضة ذهباً، وبعث للملك نور الدين يخبره بأن يأخذ من هذا المال ليبني الزوايا والمارستان ويعطي صاحب هذه البيت كفايته، فبنى له الملك مارستانا سمى باسمه.

من يطالع هذه القصة يدرك غرابة الحدث فيها من خلال هذه الكرامة التي اختص بها أبو يعقوب من فعله في تحويل الفضة إلى ذهب، فتوالي السرد بين صلاح هذا الولِي بفعل هذا الذي أنجاه من ملاحقة الملك نور الدين، فبعد أن بلغت القصة عقدتها من هروب هذا الولِي، واختفائه عند الفقير، يظهر الحل العجيب من خلال هذه الكرامة التي لا تدرك إلا لصالح مثلما ذكر ابن بطوطة. والملاحظ أن

هذه القصة كأنها لم تذكر بهذا الشكل الذي يبلغ ذروته في التعقيد إلا ليأتي الفعل العجيب والغريب كجزء مهم في تكوينها وهو الكرامة، وفي سرده التاريخي لمدينة بيروت لم يذكر إلا صفات بسيطة عنها بقوله: «صغيرة حسنة الأسواق، وجامعها بديع حسن، وجلب منها إلى ديار مصر الفواكه»[36]، ثم انتقل مباشرة إلى عرض قصته وزيارة الصالح أبي يعقوب باعتباره الشيء الأهم في هذه البلدة فهو يهمل كل الشخصيات والأماكن والأزمنة ويتجه نحو شخصية وحيدة وحدث فريد وعجيب وهو تحويل الفضة ذهبا، ومن هنا تستمد القصة غرابتها.

ج. كرامة قيام المقعدين في النجف:

هذه القصة الغريبة يعرضها في خلال سرده التاريخي لزيارته لمدينة النجف، فيصف كرامة خاصة لروضتها، فذكر في بداية ذلك مشهد قبر الصحابي علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، بالنجف ووصف الروضة، وذكر لها كرامة عجيبة من خلال قصة المقعدين الذين يجتمعون عندها في يوم (27 من شهر رجب) من كل عام، وتسمى عندهم ليلة المحيا، ويجلسون فوق هذا الضريح يتلون ويصلون حتى يمضي من الليل نصفه أو ثلثاه، ويقوم الجميع أصحاء ويقول إنه أمر مستطرد عندهم، وذكر أنه سمع عن هذه القصة، ولم يحضرها شخصيا، ولكنه رأى ثلاثة رجال مقعدين وقد فاتتهم تلك الليلة.

هذه القصة التي حدد زمانها ومكانها ووصف كل ما يحدث فيها حيث استوفى ذكر الشخصيات والأحداث، ولكن الغاية من ذكرها هو الحدث الأكثر غرابة وهو كرامة قيام المقعدين لبركة المكان والزمان – مثلما يدعي – فالمكان: هو روضة النجف والزمان هو: (27 من شهر رجب)، فهي ليلة المحيا، وتتداخل تلك التركيبة السردية لتظهر الغريب

والعجيب في تلك الكرامة التي لا يستحقها إلا من حضر تلك الليلة التي صورها خير تصوير.

ابن بطوطة وغرائب عالم الكرامة والولاية: جعل ابن بطوطة هذا العالم الغريب عالم الكرامة متصلا به فهؤلاء الأولياء يتواصلون بينهم ويعرف بعضهم بعضا، ولو كان أحدهم في مصر والآخر في الصين، أو كان في الهند والآخر في المغرب، وهو بذلك حلقة في ذلك الاتصال فيحمل رسالة من جهة إلى أخرى من جهات العالم. بل يكون أداة لنقل العلامة الكبرى للانقطاع عند المتصوفة، وهي: (الخرقة) والصالح والولي لا يختفي أو يحتجب إثر لقاء ثان غير مقدر ولا منتظر: «أتذكر يوم قدومك إلى الجزيرة التي فيها الكنيسة والرجل الذي كان جالساً بين الأصنام وأعطاك عشرة دنانير من الذهب؟ فقلت: نعم. فقال: أنا هو، فقبلت يده، ومكثت ساعة، ثم دخل الغار فلم يخرج إلينا... ودخلنا الغار فلم نجده ووجدنا بعض أصحابه، فقال: لو أقمتم عشر سنين لم تروه، ولا تحسب أنه غاب عنك بل هو حاضر معك»[37]. فالولي حاضر ولو بدا غائباً، وقد تناديه فيجيبك أو تجبه فيرد عليك السلام، كرامات غريبة يستشعرها القارئ ويحس بالعجب منها، والواضح أن ابن بطوطة يستشعر هذا الحضور الدائم لهؤلاء الولاة والصالحين، وينسب نفسه لهم بصورة غير مباشرة، ففي قصته مكاشفة الولي له ولرؤياه قال: إن ذلك الولي أكل معه وعانقه، بل إنه جعل نفسه بمنزلة أعلى منه فيها بأن قدمه للإمامة، ولاشك أن ابن بطوطة كانت تنتابه حالات الزهد والتصوف، فنراه يقول: «فكان أكثر جلوسي في مسجده، وكنت أختم القرآن في كل يوم، ثم كنت أختمه مرتين في اليوم»[38]، وكان يلوذ بهذا العالم الغيبي كلما ألم به خوف، أو فزع ومن ذلك قوله: من ذلك ما خشيته من بطش سلطان الهند وانتقامه، إذ بلغه خبر زيارته أحد من كان قد غضب عليهم ونكبهم لينقطع عن الملك مدة يعظم فيها

خوفه ويشتد، ثم يفر إلى أحد الأولياء وينقطع إلى خدمته ويهب ما عنده للفقراء والمساكين، ثم يغرق في الصلاة والصوم «وظهر لي من نفسي تكاسل بسبب شيء بقي معي، فخرجت عن جميع ما عندي من قليل وكثير، وأعطيت ثياب ظهري لفقير ولبست ثيابه»(39)، ثم يعتكف في تلك الزاوية منقطعاً عن تلك الحياة.

وينتسب ابن بطوطة إلى هذا العالم الخفي المتكشف له، والممتنع على غيره من الأصحاب والمرافقين فيقول: «وانطلقت طلبا له فجئت مسجداً فوجدته يصلي فيه، فجلست في جانبه، فأوجز في صلاته، ولما سلم أخذ بيدي، وقال لي: بلغك الله مرادك في الدنيا وفي الآخرة، ولما أتيت أصحابي أخبرتهم أمر الرجل وأعلمتهم بموضعه، فذهبوا إليه فلم يجدوه ولا وقعوا له على خبر فعجبوا من شأنه»(40).

وينتسب الفقيه الطنجي إلى هذا العالم؛ من حيث إذن أهله له بالدخول فيه، مع الاعتراف له بالأهلية والاستحقاق لبس الخرقة من جهة أولى، والإجازة من جهة ثانية قلت في نفسي مثل هذا كنت أريدها فلما كنت في البستان ودخل الشيخ نظر في البستان، وقال لبعض خدامه: «آتني بذلك (الثوب الهزرميخي)(41)، فأتوه به فكساني إياه، فأهويت إلى قدمه أقبلها، وطلبت منه أن يلبسني طاقية من رأسه ويجيزني في ذلك بما أجازه والده عن شيوخه فألبسني إياها، كما لبس من والده شمس الدين ولبس الحسن البصري من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه»(42).

وأخيراً فإن انتساب سائح المغرب إلى عالم الكرامة والولاية تأتي له من خلال الوساطة، فهو يقوم بعمل السفير أو الرسول بين أقطاب ذلك العالم الغريب وأوتاده، ولكن سفارته لا تقوم إلا بحمل تلك الخرقة، ونقلها من سلطة صوفية إلى سلطة أخرى، ولكن الإرادة الإلهية تأبى إلا أن يدخل إلى إحدى مدن الصين وهو لابس الخرقة، وفي حكاية طويلة

يضطر إلى خلعها وتقديمها للسلطان الكافر، ثم يتذكر ابن بطوطة أن الشيخ قال: يأخذها سلطان كافر، فقال: فطال عجبي منه.

تكتمل الحكاية إذا أنهى سائح المغرب المهمة العسيرة التي كلفه بها عالم الولاية والكرامة، فهو لبس الخرقة عنوان العالم الصوفي وعلامته، وحملها من قطب صوفي يتصرف في الكرامة مثلما يدعون إلى قطب آخر هو برهان الدين الصيني، وذاك الذي حمله ولي ثالث من أولياء الله وهو برهان الدين الأعرج بالإسكندرية أمانة التسليم عليه.

يبقى علينا أن ننبه في هذه الحكاية العجيبة لكرامات الأولياء إلى قطعة صغيرة فيها: هذه الفرجية – الخرقة – صنعها أخي جلال الدين برسمي... وقد انتقل إلى رحمة الله جلال الدين يسلم الأمانة العظمى إلى برهان الدين الصيني عن طريق سلطان كافر، يلبسها وينقلها إليه المغربي مسافر أو رسول في عالم لا يملك أن خرج عن الطريق التي رسمت له فيه قبل توقيع الخطوة الأولى على درب الرحلة فعالم الكرامة الغريب مألوف لدى ابن بطوطة فهو رسول الصالحين، أو حامل لواء الأولياء – كما يعتقد – وهذا واضح من عنايته الخاصة بسرد هذه القصص الغريبة والعجيبة عن الأولياء بشيء من التفصيل، وحشد الكم الهائل من الشخصيات المحورية في القصص والشخصيات الثانوية، وما هذا إلا دليل على اهتمامه وعنايته الخاصة بهذه الكرامات وبغريب قصصها.

ثانياً: قصص الأفعال الغريبة:

يظل ابن بطوطة في كتابه الرحلة فناناً متنوع الاتجاهات؛ فنجده يرصد ويجمع ويصف كل ما يشاهده، فظلت كتاباته تلك مثل: اللوحة التي ينجزها فنان تعبر عن واقع مادي أو معنوي ومن يقرأ هذه الرحلة تقع عينه باستمرار على العديد من الغرائب والعجائب، ولعل الأفعال

الغريبة تكون هي الأغرب والأعجب من بين كل تلك القصص وسنختار نماذج لبعض تلك القصص التي استمدت غرابتها من أفعال أصحابها ومنها:

أ. أهل ظفار يطعمون أنعامهم وبهائمهم سمكاً[43]:

قصة غريبة وفعل غريب رواها في أثناء حديثه عن رحلته إلى مدينة ظفار، فهو وصف هذه المدينة ووصف كل مشاهداته بها، وكان أبرز ما يراه فيها سمك الساردين، وتعجب من فعلهم الغريب في إطعام بهائمهم وغنمهم سمكا، وقال: لم أر ذلك في سواها، ثم واصل عرض وصفه لهذه المدينة بعد ذلك فهذا الفعل الغريب، وورد ضمن سياق أشمل وأعم وهو وصف قصة دخوله لتلك المدينة، ولكن هذا الفعل هو الموضوع الذي يعطي تلك القصة لمعاناً وبريقاً، والملاحظ هنا في هذه القصة السردية اهتمامه البالغ بفعل أهل هذه المدينة؛ مثل قوله في وصف نسائها: كقوله يلبسن... ويسقونها... ويجرون الحبل... فكأنه ركز على إبراز أفعال أهل هذه البلدة.

ب. العجب من فعل الرجل الذي يأكل رأس الحية، والرجل الذي يدخل النار، ولا تحرق جسمه أو قميصه[44]:

وأورد هذه الأفعال الغريبة في حديثة عن رحلته إلى مدينة البصرة، فقص غريب أفعال جماعة الأحمدية فوصف أن الرجل منهم يعض الحية بأسنانه حتى يقطع رأسها، هذا الفعل الغريب إذ يخرج عن المألوف فالحية سامة، ولكن لا تصيب ذلك الرجل بأذى ثم يعرض في نفس سياق السرد قصة جماعة أخرى وهي جماعة الحيدرية، فالرجل منهم يدخل في النار ولا تحرقه، ويصف حدثاً مرَّ بقميصه، حيث طلب كبيرهم منه هذا القميص المصنوع من الجلد، ودخل يتمرغ في النار به، ويضربها بأكمامه حتى أطفأها، ولم يصب ذلك القميص شيء من النار. فعل

غريب يكسب هذه القصة إثارة ويخرجها من دائرة المألوف إلى عالم الغرابة والعجب؛ والملاحظ عليه التعميم في ذكر الشخصيات وعدم تحديد أسماء. بل يطلق لفظ الجماعة والواحد منهم، وينصب اهتمامه الأكبر على إبراز هذا الحدث الغريب الذي قال عنه: فطال عجبي منه.

ج. الواحد من أهل مقديشيو يأكل قدر ما تأكله الجماعة(45):

هذه القصة ذات الفعل الغريب سردها في حديثه عن رحلته إلى بلاد السواحل، فبعد أن وصف تلك البلاد وما فيها من جبال وثمار وأشجار عرض قصصاً أبان فيها عن طريقه أهل هذه البلاد في الأكل، وقدم فعلاً غريباً لأكل أهل مقديشيو فالواحد منهم ذو نهم، فلديه القدرة في الأكل لدرجة أنه يأكل ما تأكله الجماعة من أهل المغرب، وهذا الفعل الغريب سببه ضخامة أجسام هؤلاء القوم، وأبان في أثناء الحديث عن قصتهم اهتمامهم بالأكل وهذا أمر عجيب، فهو يركز على فعل أصحاب هذه البلد؛ ويلتقط أبرز مشهد وهو: غرابة أكلهم فهم يأكلون ما تأكله الجماعة. حديث وفعل يكون كخلاصة لتنامي أحداث السرد لهذه القصة العجيبة وكأن هذا الفعل يأتي كمشهد مثير يزيد القصة تشويقاً بعد أن يقتلها الأسلوب الوصفي لأفعال أهل تلك المدينة، وهذا الفعل الغريب يكون بمثابة الخبر أو النبأ، فهو موجز اختصره بقوله: «والواحد من أهل مقديشيو يأكل مقدار ما تأكله الجماعة منا»(46)، ثم أبان عن سببه بعد ذلك.

د. الغوص لساعة أو ساعتين بحثاً عن الجواهر(47):

قصة ذات فعل غريب سردها ابن بطوطة محدداً زمانها ومكانها؛ فزمنها شهر إبريل وشهر مايو، ومكانها مغاص الجواهر بين سيراف والبحرين وحدد شخصياتها في قوالب سردية متتالية فهم الغواصون من البحرين والقطيف، ثم وصف طريقة الغواصين في دخولهم غمار

البحر ووضوح ما يستخدمونه من آلات مثل: (المقراض، الحبل، المخلاة)، ووصف الفعل الأغرب والذي قد لا يخطر على بال حدوثه؛ وهو صبر الغواصين الساعة والساعتين تحت الماء دون أن يصعدوا إلى السطح كل ذلك بدون أدوات تعينهم على التزود بالهواء. إنه لفعل غريب قد لا يصدق وبعد عرض ذلك الفعل الغريب يسرد طريقة استخراج اللؤلؤ من باطن البحار ويصف كيف أن السلطان سيأخذ خمس ما يصطادون والباقي يشتريه التجار الحاضرون بتلك القوارب. فعرض ابن بطوطة لهذا الفعل الغريب كان في سياق سردي متكامل عرض فيه قصة الغوص واستخراج اللؤلؤ، وكأن هذا الفعل الغريب قد دس في ثنايا الأحداث دساً ليحرك تلك الأحداث ويصف الجهد الذي يبذله الصيادون في استخراج هذه الجواهر الثمينة والغريبة كغرابة فعل مستخرجيها.

هـ. المرأة من أهل الهند تحرق نفسها مع زوجها بعد موته(48):

فعل غريب رصده ابن بطوطة أثناء سرده لرحلته من مدينة (أبوهر إلى أجودهن)، فإلى أجودهن وصلوا والتقى بالشيخ (فريد الين البذواني)، وحكى احتفاء المشايخ به، وذكر قصة عجيبة شاهدها عند انصرافه من عند هذا الشيخ، فالناس يهرعون، ولما سألهم أجابوه أن هناك رجلاً هندياً قد مات وسيحرق، ولكن الغريب أن امرأته ستحرق نفسها معه وفيما يبدو أن ابن بطوطة انصرف ولم يشاهد عملية الإحراق، ولكن أصحابه أخبروه أن هذه المرأة عانقت زوجها وهو يحترق حتى فارقت الحياة، وبهذا ينهي هذه القصة الغريبة، ولكنه يستأنف سياق السرد القصصي ليعرض بعد هذه القصة مباشرة مجموعة قصص حول نفس الفعل الغريب في نفس المدينة التي يسكنها البراهمة، ووصف في بعض قصصه مدى الاحتفاء بتلك المرأة التي تفعل هذا الفعل، وتعتبر عندهم رمزاً عالياً فهي تتزين بأجمل زينة وتتعطر بأجمل

العطور ثم يطاف بها والناس وراءها ثم تدخل إلى النار طائعة، والتي لا تفعل هذا الفعل الغريب تجلس في بيت أهلها ذليلة ممتهنة لباسها الصوف والخشن من الثياب وأكلها النخالة وقليل الإيدام، فهي قصص غريبة عجيبة تكمن غرابتها في فعل أهلها، فهذه الأفعال قمة في الإثارة والتشويق للسامع وما يلبث إلا وأن يبدي استغرابه منها.

و. قصة لحن خطيب أهل البصرة وعدم إنكار أهل البصرة عليه(49):

قصة ذات فعل غريب كان بطلها: خطيب الجمعة ومكانها: مسجد أمير المؤمنين علي، رضي الله عنه، بالبصرة وزمانها: وقت خطبة الجمعة وشخصياتها: المصلون وابن بطوطة والخطيب والقاضي حجة الدين، فابن بطوطة جمع خيوط القصة في شكل سردي منتظم ذكر فيها قصته عندما حضر صلاة الجمعة بهذا المسجد الذي لا يفتح إلا لصلاة الجمعة ويغلق بقية الأسبوع، وانتقل في سرد بقية الأحداث، ولكن الحدث الغريب لحنُ هذا الخطيب في هذه الخطبة، وكان ذلك في مدينة النحو البصرة التي انتهت إليها رياسة النحو، فوصف ذلك للقاضي الذي أكد أنه لم يبق من أهل البصرة من يعرف شيئاً من علم النحو فزاد عجب ابن بطوطة من فعل أهلها، فقال على التو: سبحان مغير الأشياء ومقلب الأمور، فعرضه هذه القصة العجيبة ذات الفعل الغريب كان في سياق حديثه عن مدينة البصرة والحديث عن مسجدها الجامع، ولكنه كسر صمت هذا السرد بهذا الفعل الغريب لأهلها من اللحن وعدم إنكاره وضياع علم النحو الذي ضرب بأطنابه في أحضان هذه المدينة وكان لها مدرسة معروفة فيه.

ز. قصة الرجل الذي يأكل رجلا آدميا(50):

قصة ذات فعل غريب، ولكنه معلل لسبب وهو وقوع الغلاء بعد اختفاء السلطان عن حضرته في بلاد المعبرة في بلاد الأفغان حيث

قص ما حدث لأهلها من ضياع وغلاء وقلة في المؤنة فقال: إنه رأى «ثلاث نسوة يقطعن قطعاً من جلد فرس مات منذ أشهر ويأكلنه، وكانت الجلود تطبخ وتؤكل»[51]، ولم يكن يُرمى من البقر شيء حتى دمه يطبخ ويؤكل وعرض قصة لأحد طلبة العلم حيث قال: حدثني أنه مع أصحابه متجهين إلى بلدة أسماها (أكزوهت) وجدوها خالية فابصروا ناراً في إحدى البيوت، فوجدوا رجلا قد أوقد ناراً يشوي عليها رجلا آدميا، ويأكل منه، وعبر عن دهشته وعجبه من هذا الفعل الغريب يقول: - والعياذ بالله - فهذه القصة جاءت كجزء يدعم منظر البؤس والشقاء الذي أحاط بأهل تلك الديار، الذين لم يتركوا شيئاً إلا أكلوه، حتى الآدمي، وذلك وصف لقصة غريبة قلما تحدث ومنها المجاعة التي حدثت في مصر في عهد الخليفة (المستنصر الفاطمي في مصر -487 427هـ)، وحكى أنها «استمرت نحو سبع سنين كان أشدها وطأة سنتي 459-460هـ، فذكر أنه استولى على الناس الجوع وأكل الناس القطط والكلاب، واختطف الإنسان من الطرقات ليؤكل، فوقف الناس في الطرقات يأكلون من ظفروا به ويخطفون الآدميين بالكلاليب، وبيع لحم الناس عند الجزارين وأكلوا الجيف وأكل بعضهم بغلة الوزير نفسه، فلما شنق الذين اتهموا بأكلها لم يتورع الناس من أكل جثتهم تحت ظلام الليل»[52]. هذه الأفعال الغريبة كانت بدافع معلوم ولكن لقلتها فهي من العجيب الغريب حتى لو علم سببها.

ح. قصة الرجل الذي يقتل نفسه ولاء للسلطان[53]:

وهي قصة رآها ولم يُحَدّث بها، ومكانها في مجلس السلطان -سلطان من جاوة - حيث سرد قصة رجل دخل بسكين، وضعها على عنقه، ثم تكلف بكلام كثير لم يفهمه ابن بطوطة، ثم أمسك السكين بيديه معاً، وقطع عنقه، هذا حقا هو الفعل العجيب الغريب، فالإنسان

يخاف الموت ويهرب منه وهذا الرجل يضحي بنفسه، ولكن ما السبب وراء ذلك؟ أكمل ابن بطوطة سرد هذه الأحداث ليفصح عن سبب قتل ذلك الرجل لنفسه، وهو شدة حبه للسلطان، وهذا الفعل سار عليه أبوه وجده، وهو يمشي على تقليدهم، وهذا عمل غريب عبر عنه بقوله: فعجيب من شأنه والعجيب هنا يقع على الفعل الغريب لهذا الرجل، وهذه القصة بقوله: فعجيب من شأنه والعجب هنا يقع على الفعل الغريب لهذا الرجل وهذه القصة سيقف ضمن سرد ابن بطوطة لقصة إقامته عند هذا السلطان لثلاثة أيام للضيافة.

ابن بطوطة وقصص الأفعال الغريبة:

استوحى ابن بطوطة من أسفاره مبدأ الغربة، ولكنه لامسها فرآها وسمعها، فكانت رحلته تصويرا لكل ما هو غريب، والفعل الغريب خارجٌ عن قانون الأفعال المعهودة لدى البشر إلى عالم أشد بعداً عن الواقع، فهذه الأفعال تقترب إلى الخيال والبعد عن الحقيقة، ولكن من شاهد ويحكي هذه القصص ليس مثل من يتلقاها، فالمشاهد لها يندهش لما يصل إلى حواسه الخمس من أفعال لم يألفها، وبذلك هو أمام أمر يراه ويشاهده فتصيبه الدهشة والعجب، ولذلك نجد أن ابن بطوطة يعبر عن تلك المشاهد بعبارات توحي بدهشة منها كقوله، والعياذ بالله وسبحان الله فعجبت من فعله، وعجبت من شأنه عبارات تنقل لنا استغرابه من هذه الأفعال.

وتصويره لهذه الأفعال الغريبة يأتي ضمن بُنى سردية عامة تتحدث عن رحلته وإقامته، وهذه الأفعال الغريبة تكون مثل القصص القصيرة المبثوثة في طيات ذلك البناء السردي العام لتلك الرحلة، ولكن عنايته بإخراج وصف تلك الأفعال متفاوت؛ فهو أحياناً يهتم بالفعل ويجعله الموضوع الأساس لقصته التي يسردها مثل: قصة الرجل الذي يأكل

رأس الحية، أو يدخل النار، وقصة خطيب أهل البصرة الذي يلحن، وقصة إحراق المرأة لنفسها، وهو في أحيان أخرى يجعل تلك الأفعال الغريبة كجزء من القصة يدخل لها عنصر التشويق والغرابة مثل: قصة أهل ظفار وإطعام بهائمهم سمكاً، وقصة أكل أهل مقديشيو، وقصة الرجل الذي يأكل رجلا آدميا فتفاوت درجة حضور الفعل في مجمل قصص ابن بطوطة متفاوت بتفاوت اهتمامه حين سرده للقصة؛ فقد يظهر الفعل الغريب بارزاً إذا أراد له أن يبرز وقد يظل جزءًا من القصة إذا مرره في أثنائها مثلما رأينا في مجمل تلك القصص.

ثالثاً: قصص الأماكن الغريبة والعجيبة:

ترتبط الرحلة بعنصري المكان والزمان مثلما أشرنا، فهما جزءان لا غنى عنهما في تركيب قصص الرحلة، وابن بطوطة جاوزت رحلته حدود العالم العربي إلى: بلاد إفريقيا والهند والصين وبلاد أوروبا؛ كل هذه المسافة المكانية الشاسعة مليئة بالغريب والعجيب، وكان حضور المكان الغريب في قصصه سمة بارزة إذ يعبر دائماً عن انبهاره ودهشته وعجبه واستغرابه عند مشاهدته لتلك الأماكن التي تكون مسرحاً لأحداث القصص العجيبة، ومن أغرب تلك القصص التي كانت غرابتها في مكانها ما يلي:

أ. قصة بناء الأهرام[54]، والبرابي[55]:

وهي قصة عجيبة استدعاها مشاهداته للأهرام والبرابري، وبدأ هذه القصة بذكر الخلاف والكلام الذي كان حول بنائها وذكر أن زمن بنائها كان قبل الطوفان، وفَصَّلَ في سرده أن أول من بناها هو: (إدريس عليه السلام)، وذكر أنه أول من تأمل سير الأجرام السماوية، وهنا يقف ويبطئ عملية السرد بوضعه لحدث واحد، ثم يبين أنه بناها خوفا من الطوفان الذي أنذر به الناس، فبنى الأهرام

والبرابري وصور فيها كل العلوم والصنائع والأدوات لتبقى مخلدة... ويبين من خلال سرده عجائب ذلك المكان؛ فهو من الصخر الصلب المتناهي في السمو كالشكل المخروطي، ثم يبطئ عملية السرد بوصفه لعجائب ذلك المكان، ثم يعود ليسرد قصة أخرى عن سبب بنائها ومن بناها وأرجع هذه القصة لأحد ملوك مصر حيث رأى رؤيا في المنام فيها أنهم يغرقون بالطوفان، فبنى تلك الأهرام لتكون مستودعاً للعلوم ولجثث الملوك، وذكر أيضا أنها بنيت في ستين سنة، وذكر كرامة لها بأنها لا تهدم، وأن من يرد هدمها سيستغرق ستمائة سنة، وتعجب أيضا من عرض حائطها الذي بلغ عشرين ذراعاً.

هذه القصة التي اهتمت بالمكان، وكان حضوره هو البطل فيها. تبرز غرابة ذلك المكان من ناحية فهو: ليس مألوفاً لدى البشر لأنه عجيب غريب، وقد صرح ابن بطوطة بذلك العجيب على لسانه حينما شاهد عرض جدارها وشدة سماكته، ولعجب هذا البناء عُدَّ من عجائب الدنيا السبعة ففيه من عجائب العمارة ما فيه[56].

ب. قصة زيارته لقبة الصخرة:

هذه القصة عرض فيها خبر زيارته لهذا المكان الشريف، فهو يسرد قصة وصوله إلى بيت المقدس، وعرض فضله، ووصف بناءه ووصف المسجد الأقصى وأوضح أنه مسقف بقبة عظيمة لم ير مثلها، ووصف جمال تلك القبة، وأوقف الأحداث السرية ليصف جمال وروائع تلك المشاهدات؛ ومن ذلك أنها تتلألأ وتلمع نوراً كلمعان البرق.

والمتأمل لهذه القصة يجدها تخرج إلى جانب الوصف، وتهمل تتابع الأحداث وتناميها فتهمل الجانب السردي القصصي، ولعل ذلك راجع إلى غرابة المكان الذي استحوذ على فكر القاص ليكون هو محور قصته وهو أحداثها وزمانه و شخصياتها؛ فابن بطوطة لا يفتأ عن ذكر

تعجبه من تلك الأماكن ففي كل حين نجده يقول: ما يعجز الواصف... يحتار بَصَرُ متأملها في محاسنها... بديعة الصنع... فقبة الصخرة علقت وصفه في حدود المكان العجيب، وعدت هذه القبة من عجائب المباني في الأرض(57).

ج. رأس سمكة كأنها باب لمدينة (جرون)(58):

قصة عجيبة عجبها في مكانها فهو يعرض قصته في رحلته من هرمز إلى البحرين. فهو في منطقة (جرون) يتعجب من مكان شاهده، وكان عجبه أثناء عرضه للقصة فوصف في البداية هذه البلدة وما فيها من غلَّات، وظل يصف تلك الثروات المتنوعة، فيما لم يراوح السرد مكانه وصفا، ثم ينتقل فجأة إلى حدث مهم فيقول: مبتدئاً بالعجيب قبل الحدث «ورأيت من العجائب عند باب الجامع فيما بينه وبين السوق»(59)، وهذا الحدث ذو طابع مكاني محض؛ فهو يبتدأ بظروف المكان: عند، بين... ثم يخبر بعد ذلك عن الحدث المهم، وهو أنه رأى رأس سمكة متناهية في الكبر، ووصفها كأنها رابية من كبرها والغريب اتساع عينيها فكأنهما بابان يدخل ويخرج منهما الناس، ثم ينصرف إلى إكمال قصته عن لقياه لبعض الصالحين وضيافتهم له وكعادتهم في قِرَى الضيوف.

مكان غريب التصق بهذه القصة، فأكسبها بريقا خاصا، ونكهة خاصة وهو في عرضة لهذه القصة لم يجعل هذا المكان الغريب العجيب مدار حديثه طوال القصة. بل جعله مثل التاج على رأس الملك يزيده بهاء وجمالاً، فغرابة المكان شيء مذهل، ولكنه كان في سياق سردي عام تضمنته هذه القصة التي وصف فيها أهل مدينة (جرون) فكان ذلك المنظر مجرد حدث رآه يتمم القصة ويزيدها متعة.

د. قصة المدينة الممسوخة إلى حجارة - مدينة بتارنا[60]:

عرض هذه القصة العجيبة في سياق سرده لرحلته من مدينة: (سيوستان إلى ملقان)، ومن ضمن هذه الرحلة قصة سفره مع الفقيه المسمى: علاء الملك إلى مكان ولايته بمدينة (لاهري)؛ وهي قرب كراتشي حالياً، فوصف تلك الرحلة الممتعة، وبدأت القصة بوصولهم إلى مدينة (بتارنا) الممسوخة حجارة فقال: «رأيت هناك ما لا يحصر من الحجارة على صور الآدميين والبهائم، وقد تغير كثيرة منها ودُثرت أشكالها، حيث بقي منها صورة رأس أو رجل أو سواهما، ورأى أيضا حجراً على صورة آدمي يداه خلف ظهره كالمكتوف، وأخبروه أن أهل التاريخ يزعمون أنه في هذه المواضع كان بشر أكثروا الفساد فمسخوا حجارة، وأن ملكهم هو الرجل المكتوف، وذكروا تاريخ ذلك الحدث بأنه لأكثر من ألف سنة من عهدهم»[61].

قصة غريبة استمدت غرابتها من مكانه الغريب الممتلئ بالأحجار المتنوعة المتشابهة بصورة الآدميين، فالمكان هنا هو سيد هذه القصة، ولغرابته احتل منزلة عالية فحضوره واضح فلولا هذه المشاهد المكانية العجيبة لما سرد لنا ابن بطوطة هذه القصة، وعند سرده لها نجده يجعل المكان من الشخصيات حتى الأحداث تستقي منه النظر لصورة ذلك الرجل المكتوف من هو؟ ولم كتف؟ إنها غرابة المكان ولدت قصة كاملة.

هـ. قصة غرائب جبل (قاسيون) وما يحيط به وقصة مغارة الدم ومغارة السلطان[62]:

قصة ذكرها في ثنايا عرضه لقصة (ربض الصالحية) إحدى مدن دمشق فوصف هذه المدينة ثم ذكر جبل قاسيون، وقال بعض الغرائب عنه منها: غار ذكر أنه موضع ولادة إبراهيم، عليه السلام، ووصف هذا

الغار، وذكر مقامه الذي هو في ظهر هذا الغار، ثم ينتقل فجأة ليصف بلا مقدمات (مغارة الدم)، فيقول: «ومن مشاهده بالغرب مغارة الدم، وفوقها بالجبل دم هابيل بن آدم، عليه السلام، وقد أبقى الله منه في الحجارة أثرا محمراً، وهو الموضع الذي قتله أخوه به، واجتره إلى المغارة، ويذكر أن تلك المغارة صلى فيها موسى وعيسى وأيوب ولوط صلى الله عليهم أجمعين»[63].

قصص غريبة تتصل بالمكان، ولكن ترتيب السرد عند ابن بطوطة ينتابه شيء من التردد فهو يبدأ بالمكان ثم يذكر القصة المتصلة به، ومن القصة ينتقل إلى قصة أخرى وإلى مكان آخر بدعوى التشابه بين القصتين فيدخل الشتات في ذهن القارئ، وهو بذلك ينتقي المكان الغريب ليكون هو نقطة الانطلاق للقصة، فالمكان الغريب والعجيب منطلق جيد، ولكنه يكون عليه مأخذ إذا ما تشتت عن سرد قصته بقصة أخرى لمكان عجيب فيها.

و. قصة مغارات سيلان[64]:

وهي القصة الأكثر غرابة المتصلة بالمكان، وهي قصة طويلة عرض فيها عدة أحداث غريبة متصلة بالمكان منها غرابة هذا الجبل وشدة علوه، فيرى السحاب تحته مع وجود نباتات غريبة وأزهار مكتوب فيها اسم الله واسم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وفي الجبل طريقان هما طريق بابا وطريق ماما أي (طريق آدم وطريق حواء)، كما توجد مغارة الخضر، عليه السلام، وعين الماء المنسوبة إليه الصخرة الكبيرة بأعلى الجبل ذات السواد العظيم، والتي عليها أثر قدمي آدم عليه السلام، ومغارة (شيم بن آدم) عليهما السلام، وهناك أيضا شجرة (درخت روان)، وهي شجرة مثلما وصفها (عادية) أي كبيرة مثلة قوم عاد ومن عجائبها ذكر الكثير.

فقصته هذه تصوير لرحلة مكانية عجيبة، فكل تلك المشاهدات والتنقلات السردية خلال عرضه لمجمل هذه القصة دارت وتنقلت بين أحضان المكان، فهو يقول: ثم سرنا إلى... وفيها مغارة... ويذكر صفاتها وعجائبها، ثم ينصرف لحدث آخر، وتنقلات أخرى في أسلوب قصصي مرتبط بالمكان ارتباطا كاملا، وهو بذلك يجعل الشخصيات قسمين: قسم متحرك متمثل فيه وأصحابه، وقسم آخر ثابت وهو بطل القصة تلك الأماكن العجيبة التي يزين بها قصته.

ابن بطوطة وقصص الأماكن العجيبة:

لم يكن جانب المكان في رحلة ابن بطوطة مجرد وسيلة للتنقل، بل كان مصوراً ثرياً استقى منه هذا الرحالة كثيراً من قصصه المثيرة والعجيبة، ولعلنا لاحظنا كيف تعامل مع المكان في مجموع القصص التي عرضناها، ولكن هناك تساؤل عن مدى حضور المكان في القصة؟ وما هو هذا المكان الذي يحضر عنده؟

ذلك المدى يعبر عنه أسلوب السرد الذي يتناول المكان بعدة طرق، فالقصة التي تستمد غرابتها من مكانها تهتم بإبراز ذلك المكان، وتحتفي به ليكون هو محور الارتكاز يذهب منه السارد ويعود إليه، وهذا النمط من الارتكاز حول المكان واضح عند ابن بطوطة كقصة: بناء الأهرام، وسور بيت المقدس، وقبة الصخرة، والمدينة الممسوخة، وقصة مغارات جبل سيلان. هذه القصص تمثل أسلوباً قصصيا يحتفي بالمكان بالدرجة الأولى فنجده يستقي الأحداث والشخصيات منه، ويقيد حركة الزمن بحدود ذلك المكان؛ فيكون المكان هو المحور.

ونوع آخر من القصص يكون حضور المكان أقل حظاً، وإنما يذكر ذلك المكان لغرابته ليكون محركا لأحداث القصة، وليزيد من درجة الإثارة فيها لشد السامع لها فتكون تلك الأماكن الغريبة بمثابة

المحفز والمثير، ومن هذه القصص قصة رأس السمكة وكأنه باب لمدينة (جرون) وقصة غرائب جبل قاسيون عندما ذكر قصة مغارة الدم، فمجمل هذه القصص ذات غرابة في مكانها وهذا يجعلها نوعاً قصصياً خاصا في رحلته.

رابعاً: قصص الأزمة الغريبة والعجيبة:

الزمن هو العنصر الآخر الذي ترتبط به الرحلة، وعلى الرغم من امتداد عمرها لقرابة الثلاثين عاماً. إلا أن هذا الزمن الطويل توقف بحفظ تلك الرحلة وكتابتها من ناحية عمرها في التنقل والارتحال، ولكن الأقرب أن عمرها الزمني سيمتد إلى أبعد من ذلك وسيظل ماثلاً لأجيال متتابعة وارتباط العجيب والغريب بالزمن متواتر في أغلب قصص ابن بطوطة، فهناك قصص عجيبة يكون الزمن هو السبب في غرابتها، ومن تلك النماذج القصصية ما يلي:

أ. قصة الوالد ولدا والولد والدا - التضاد والزمن [65]:

وردت هذه القصة من خلال وصفه السردي لطريقة رحلته إلى مدينة (أنطاكية)، فبعد أن تحدث عن بعض خصائص هذه المدينة، وذكر فاتحها، وشكل أسوارها، وفي ثنايا سرده تحدث عن رجل صالح بها وهو: الشيخ محمد بن علي الذي ذكر أن عمره يزيد عن المئة ووصف حالته الصحية فقال: أنه ينيف عن المئة، ويتمتع بقوته. بل إنه يحتطب من بستان ليوصله إلى منزله داخل مدينة أنطاكية. ويتعجب من أنه رأى ابنه، وقد أناف عن الثمانين، ولم يكن مثل أبيه فالولد محدودب الظهر لا يستطيع القيام أو الحراك، والغريب أن من يراهما يظن الأب ولدا والولد والدا، فالرجل يتضاد عمره مع صحته، كما يتضاد عمره مع عمر ابنه؛ فابنه يبدو أكبر منه هذه القصة تعبر عن مشهد غريب الزمن؛ حيث وجه رؤيته تجاه هذا الشيخ الصالح من ناحية زمنية، وأضفى

عليها جانب الغرابة بتضاد الأزمنة التي لا يمكن حدوثها، فالابن لايمكن أن يكون والدا على أية حال.

ب. الرجل الذي يولد كل مئة سنة(66):

وهذه القصة العجيبة ترتبط بفعل وزمن غريبين، وأورد ابن بطوطة هذه القصة الغريبة في ظل سروده المتتابعة عن رحلته الطويلة من خراسان إلى الهند، حيث وصوله إلى موضع أسماه بـ: (بنج هير)، وقال إن معناه: (الجبال الخمسة)، وتحدث عن قصته في إحدى هذه الجبال وهو جبل (بشاي) حيث تحدث عن قصة الرجل الصالح (آطا)، وقال إن هذا الاسم يعني: (الأب بالتركية) فهذا الرجل الصالح الذي بلغ في عمره مبلغاً عجيباً جاوز الثلاثمائة وخمسين سنة، واختار اللفظ التركي (سيصدصالة) أي: ثلاثمائة عام، ووصف حالة هذا الرجل الغريبة، فذكر أنه يزيد عمره عن هذه المدة، ومع ذلك جسمه رطب وكأن عمره خمسون سنة، ووصف رطوبة جسمه متعجباً فقال: لم أر ألين منه، وتحدث عن قول ذلك المعمر أنه ينبت له كل سنة شعر وأسنان، وهذا من غريب القصص ويعود ليصف شيئاً من علمه، وكأنه سأله عن بعض الأحاديث فأخبره بحكايات يقول عنها ابن بطوطة: شككت بصحتها والله أعلم، وبعد الحديث عن قصة هذا الرجل ينتقل إلى وصف طريق الرحلة لبقية المدن التركية، ولو دققنا النظر في هذه القصة القصيرة لوجدناها تمتلئ بالأحداث الجزئية تحت سياق السرد العام، وهو سياق وصف الرحلة، ولكن الأبرز هنا هو غرابة هذا الزمن الذي عاشه هذا الرجل الصالح وغرابة تلك الأحداث التي تحصل له من ظهور الأسنان والشعر كل سنة، ومن رطوبة جسمه أيضا ومنظر الحسن الظاهر عليه، مما يدخل في نفس المتلقي لهذه القصة الشوق للاستماع لباقي تفاصيلها العجيبة، والتي يظهر عجبها وغرابتها في التضاد بين الزمن

والعمر فمن المعروف أن الإنسان يضعف كلما امتد عمره بعكس هذا الشخص الذي يزيد بهاء وحسنا كل مئة سنة.

ج. الرجل الغائب الحاضر[67]:

خبر عجيب أورده في حديثه عن قصة مكوثه في مدينة: (صين كلان) حيث عرض قصة رجل غريب تحدث عن عدة أشياء غريبة فيه منها عمره الذي زاد عن مئتي سنة وعدم ضعفه على الرغم من ذلك الزمن الطويل، وذكر أيضا أن هذا الرجل لا يأكل ولا يشرب ولا يباشر النساء، وهذا شيء غريب عجيب، وعرض قصة ظهوره الغريب في أكثر من مكان، فقد أعطاه عشرة دنانير في وقت سابق في جزيرة عندما كان بين الأصنام في الجزيرة... وها هو يظهر له من جديد، والظاهر من هذا الرجل أنه لا يعرف العربية؛ والدليل قوله للترجمان: (هذا الرجل من أطراف الأرض) يقصد ابن بطوطة، والغريب اختفاء هذا الرجل عن نظر ابن بطوطة حيث ذكر أنه دخل الغار ولم يخرج منه، وبعد أن أخبر أنه قد لقيه في الكنيسة، ووصف ابن بطوطة اختفاءه وأرجعه إلى ندمه لإخباره ابن بطوطة بحقيقته ويروي أيضًا قصة محاولته اللحاق بذلك الرجل حيث قال: إنه دخل في أثره في الكهف فلم يجده ووجد أصحابه وكانوا جالسين فأعطوا ابن بطوطة ورفاقه ضيافة، وقالوا لهم: انصرفوا فإنكم لو أقمتم عشر سنين، فلن تروه وعللوا ذلك بأن هذا الرجل إذا اطلع أحد على سر لم يظهر له بعد ذلك.

قصة عجيبة غريبة كسبت غرابتها من عدة نواحي زمنية، فهذا الرجل ذو عمر يزيد عن مئتي سنة، وهو أيضا ذو طباع وأفعال غريبة: (لا يأكل، ولا يشرب، ولا يأتي النساء، وهو رجل متقلب يظهر في كل أرض بأكثر من هيئة)، وظهوره واختفاؤه سرٌّ غامض لم يتمكن ابن

بطوطة إدراك خفاياه، ثم تمتد القصة ليخبرنا أن أهل القرية أخبروه أن هذا الرجل قد اختفى لمدة خمسين سنة.

هذا الرجل الغريب ارتبطت قصته بالزمن الغريب؛ فعمره يزيد عن مئتي سنة، وهو يختفي لأزمنة طويلة، فهذه الأسرار الزمنية خافية لم يعهدها ابن بطوطة من قبل.

ابن بطوطة والأزمنة الغريبة في رحلته:

تدور أحداث هذه القصص التي رواها ابن بطوطة في حدود الزمن الغريب والعجيب، فلم تستمد هذه القصص غرابتها إلا بارتباطها بالزمن العجيب، فهؤلاء الرجال الذين عرض قصصهم أصحاب أعمار طويلة وصحة وقوة، وهذه القوة والصحة تتعارض مع طول الزمن الذي يبلي الإنسان ويضعفه قال العباسي عوف الخزاعي:

إن الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

فطول العمر وامتداد الزمن يحوج الإنسان لمن يعينه على النظر والسمع والمشي، ولكن هؤلاء الرجال أقوياء على مر الزمن، وهذا شيء عجيب.

ومما يلاحظ على ابن بطوطة المبالغة في عرض القصة كقوله عن الرجل المختفي إنه لا يأكل ولا يشرب ولا يجامع النساء، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون بأي حال إلا أن يكون قد سمع هذا والسماع يحتمل التغير في الرواية والنقل.

خامساً: قصص الشخصيات الغريبة:

امتلأت رحلة ابن بطوطة بعدد كبير من الشخصيات المتناثرة في أصقاع رحلته الكبيرة، فلا تخلو قصة من قصصه من شخصيات متنوعة، وهذه الشخصيات ترد بصفات متنوعة: فمنها من يذكر

كأساس لبداية القصة؛ ويكون محوراً مهما لها فهذه الشخصيات تكون المركز لبناء القصة ومن الشخصيات نوع يتمركز في الخلف ليكون عنصراً ثانويا من عناصر بناء القصة، وهناك شخصيات عجيبة تترك أثرها في ذهن السامع لإخبارها وحكاياتها، وتثير في نفسه مكامن التعجب والاستغراب من أمرها، وهذا النوع الأخير يمثل تياراً خاصاً من الشخصيات التي عرضها ابن بطوطة في قصصه وسروده المتنوعة أثناء رحلته، وهذا يدل على عنايته في وصف دقائق مشاهداته في قصص تحكي عجائب المخلوقات، وهذه المخلوقات الغريبة هي أبطال لهذا القاص فذكرها لغرابتها يزيد القصة قوة وحضوراً في ذهن المتلقي.

أ. الرجل الذائب في الثلج[68]:

ذكر ابن بطوطة قصة هذا الرجل في وصفه لجبل لبنان؛ فوصف الجوع والبرد الذي لحقه مع أصحابه الخمسة، وذكر قصة لقيامهم لرجل فقير مُعْدَم والتقائهم به عند النار التي أوقدوها وعندما دار بينهم حديث عن الجوع تمنوا لو أن لديهم ما يشوونه أخبرهم الرجل أنه شاهد حماراً وحشيًا وقد غاص في الثلج، وحدد لهم مكانه الذي قال عند تعبد إبراهيم بن معبد، وذهبوا واحضروه وذبحوه، ولكنهم فقدوا هذا الرجل فلم يجدوه عند النار ولم يجدوا له أثر سير في الثلج، فقال عنه: طال عجبنا منه، وكأنه ذاب في الثلج، نعم إنها لقصة غريبة فأين ذهب هذا الرجل؟ وما حقيقته؟ ولِمَ اختفى؟ أسئلة حيرت ابن بطوطة فتعجب منه ومن ناحية أخرى تظهر هذه الشخصية عجبها في القدرة على الاختفاء، وكأنها شخصية مزيفة لا وجود لها إما أن شدة الجوع أحدثتها، أو أنها نوع من جن الطرق الذين يختبرون المسافرين أمثال ابن بطوطة.

ب. قصة الأعمى البصير[69]:

عرض ابن بطوطة قصة غريبة عجيبة حدثت له في مدينة: (جدة)، فبعد أن سار من مكة المكرمة إلى جدة، ذكر لنا قصة بقائه واستقراره في جدة وبين قصة ذلك الرجل الأعمى الذي جاءه إلى داره يطلب منه ماء ليشرب، وكان زمن شح وقلة ماء، ولكن شخصية هذا الرجل غريبة فهو يعرف ابن بطوطة، والدليل ذكره لاسم ابن بطوطة بعد أن سلم عليه ولما ارتوى أمسك بيد ابن بطوطة وقال له: أين الخاتم الذي كان بيدك، وعبر عنه بكلمة (الفتخة)، فتعجب ابن بطوطة من سؤاله عنها، ولم يكن يعرفه من قبل فأخبره أنه دفعها لأحد الفقراء لقيه حال سفره من مكة إلى جدة، فأشار عليه ذلك الأعمى أن يبحث عن الفقير ويستردها، فقال ابن بطوطة: فطال عجبي منه والله أعلم بحاله.

هذه الشخصية العجيبة زادت ابن بطوطة دهشةً؛ فالرجل أعمى وكأنه بصير وسؤاله عن شيء لم يشهده يزيد غموضاً، وهذا هو المحور الذي تحدثت عنه هذه القصة العجيبة.

ج. قصة طائر الرخ[70]:

طريق رحلة ابن بطوطة مليء بالغرائب والعجائب التي تحلق في الجو أو تمشي على الأرض وها هو يعرض لنا قصته العجيبة خلال رحلته من: (الصين إلى جزيرة جاوة)، حيث سرد قصة ركوبه البحر، وتغير الريح عليه هو وأصحابه حيث أضاعتهم في لجج البحر وتاهوا لمدة ثلاثة وأربعين يوماً، ولما هدأت الريح، وظهر الفجر رأوا جبلاً في البحر زادهم فزعاً وخوفاً، فهو على مرمى الأفق، متجهين نحوه وقد يصطدموا به ويغرقوا، وهنا يظهر تتابع الأحداث المخيفة في سياق قصصي مليء بالمفاجآت، وحالتهم حالة الخائف المتضرع فقد أعطوا النذر وتابوا

إلى ربهم ولكن تحدث المفاجئة الكبرى، فذلك الجبل يتحرك ويطير في الهواء ليترك فراغاً، فيما بينه وبين البحر مما يزيدهم خوفاً، ويقترب منهم ليصبح على بعد عشرة أميال، وهنا تصل هذه القصة قمة التأزم فالهلاك مقبل، وابن بطوطة ما زال يجهل حقيقة الأمر فيسألهم ما شأنكم ليخبروه أن الذي تخيلوه جبلاً هو طائر الرخ[71]، ولكن تتطور الأحداث لتصل إلى الحل السريع بالريح الطيبة التي تصرفهم عن طريقة ولا يراهم حينها، وهنا تظل الشخصية الغريبة، وهي طائر الرخ بطلاً لهذه القصة شخصية غريبة غامضة لم يرها ابن بطوطة بدقة، ولم يصف تفاصيلها فلم يدرك من حقيقتها إلا ضخامة الجسم، وبهذا تأخذ هذه القصة غرابتها من شخصيتها الغامضة.

د. قصة العلق الطيار[72]:

قصة غريبة بشخصية غريبة مكانها: (جزيرة سيلان)، ففي أعالي الأشجار، وبين الحشائش القريبة من الأنهار لهذه الشخصية تخفٍّ وتمويه، فهي لا تظهر إلا منقضة على الإنسان تثبت عليه وتلتصق بجلده، وبذلك ينزف منه دم كثير من كل مكان تلامسه، وذكر أنها لا تموت إلا بعصر الليمون عليها، ولذلك كان الهنود يأخذون معهم ليموناً فيعصرونه عليها، وعلى مكان الجرح الذي تحدثه بعد أن يسلخوا الجلد الذي التصقت به، وروى قصة رجل هاجمته ولم يعصر الليمون عليها فمات، وذكر اسمه وهو: (باب خوزي).

هذه القصة تصور شخصية غامضة لا يعرف عنها القاص الشيء الكثير فخصائصها غريبة فهي تختفي وتظهر وتهاجم وتقتل، وطريقتها في مهاجمة الناس غريبة عجيبة، والغريب أنها لا تمتص دمهم ولاتستفيد من قتلهم. بل تهاجم لمجرد القرب منها مستخدمة الطيران وسيلة لها.

شخصية كهذه الشخصية تدخل العجب في ذهن السامع لما لها من غرابة في أساليبها العدائية ضد بني البشر، وقد ذكرها ابن بطوطة كحقيقة شاهدها، ولم يسمع بها، فهو يدعي أنه رآها، وهذا يضفي عجباً وغرابة من وجود مثل هذه الكائنات الغريبة.

ابن بطوطة وقصص الشخصيات الغريبة في رحلته:

لم يكن حضور الغرابة في رحلة ابن بطوطة مقتصراً على المكان أو الأفعال. بل امتد ليشمل جميع عناصر القصة لديه، فالشخصيات الغريبة جزء مهم لم يهمل ذكره ابن بطوطة. بل ذكر لنا أمثلة عديدة ملأها بأبطال ذوي شخصيات غريبة، وذكره لهذه الشخصيات لم يكن مجرد الإثارة. بل نجده يؤكد وجودها، فهو يقص لنا مشاهدات وقصصاً خاضها كقصة الرجل الأعمى، وقصة طائر الرخ، أو قصة الرجل الذي اختفى، فهذه القصص كان ابن بطوطة بنفسه شخصية بذاته فيها بجانب الشخصيات الغريبة التي تعد مصدر الإثارة في القصة، وهو أحياناً يقص لنا أخباراً عن شخصيات رآها ولم يخض مهما تجارب مثل: قصة العلق الطائر وباب خوزي، وهو بذلك يقترب من الواقعية في قصصه هذه حيث يروي واقعاً شاهده أو مر به، ويؤكده تعجبه منه واستغرابه منه.

دلالات القصص الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة:

أولاً: واقعية القصص العجيبة والغريبة في رحلة ابن بطوطة:

عند تتبع مسار الغريب والعجيب في رحلة ابن بطوطة نجد تلك القصص يختلف حضورها من بلد لآخر، فهو يذكرها بكثرة في بلد دون الآخر، فنجده في بلاد الهند يكثر الحديث عن العجيب والغريب، وهذا طبيعي لاتساع رقعة هذه الأرض وامتدادها، وهو في وصف جزر المحيط الهندي كذلك يقص الكثير عن الغريب والعجيب، ولكنه في

حديثة عن الصين مُقِل في ذكر هذا النوع من القصص العجيبة؛ فكانت حكاياته عن الصين تصويراً أميناً لأهم معالم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فيها، ممَّا ترك للباحثين مجالاً للشك في صحة زيارته للصين وذلك تبعاً لاختلاف نمط الحديث عن الغريب والعجيب خلال رحلته للصين[73]، ولكن المرجح في هذا أن ابن بطوطة ذكر قصصاً عجيبة في الصين كقصة: الديك الصيني الذي يعد أكبر من النعامة[74]، وغيرها من القصص الأخرى ولكن القلة في رواية القصص لقلة المشاهدات الغريبة لديهم، كذلك عمد إلى السرد الجغرافي والتاريخي الوصفي لما يشاهده بالصين.

وابن بطوطة عندما يورد هذه الحكايات والقصص في رحلته يوردها ضمن ذلك السياق السردي العام، وكأن هذه القصص تولد في رحم هذا النص الأدبي العام - نص الرحلة - الذي يحتوي في هذه القصص التي تختلف وتتباين في طولها وقصرها؛ فهي أحيانا تمتد لتكون قصة عجيبة مستقلة بذاتها ونراها أحياناً تصغر لتقرب من الأخبار أو القصص القصيرة ووردها بهذا الشكل يعطيها درجة من الواقعية والصحة في التنقل، ولذلك نجده في أغلب قصصه التي قرأناها يدل على صحة رؤيته لهذه القصص، أو خوضه لها بنفسه مما لا يدع مجالاً للشك في واقعيتها وقربها من الحقيقة.

كما لا يشك في صدق راويها فهو شيخ وفقيه وقاض، فليس هناك ما يدعو إلى اختلاق هذه القصص، وأحياناً يؤكد صدقه بالقسم عليها عندما تكون القصة شديدة الغرابة، ويكفينا دليل واحد على صحتها وصدقها في روايتها، وهو ورودها عفوية منساقة ضمن سياق سردي عام، ولم تصنف لوحدها، فَخُلِقَتْ في سياق وصف الرحلة، ولم تعد لغرض أدبي أو علمي يتدخل فيه جانب الخيال بيد أن دور الخيال قد يكون ضئيلاً فقد يمتزج الخيال مع الحقيقة ويقوم ذلك على ثلاثة أسس:

1. تشكل الرحلة الواقعية المعاشة نواة المؤلف الأدبي.
2. يضاف إلى ذلك مؤثرات أخرى (كالقراءات السابقة فهي كتب الرحلات والخبرات السابقة).
3. بالإضافة إلى ذلك لا يجب إهمال دور الخيال[75] غير أن الخيال يقوم في هذه الظروف بوظيفتين مختلفتين ومحددتين وهما:

أ - وظيفة الاختراع والابتكار الانتقالي الذي يساعد على سد نقص وفراغات الذاكرة.

ب - عملية تحريف الذكرى وهي:

1) إما إرادية: خاصة عندما يحذف الكاتب عمداً بعض التفاصيل خشية الفضيحة، أو رغبة منه في تقديم صورة مثالية لذاته.

2) غير إرادية: حينما يعتقد أن يقص حقيقة جربها[76]، وفرق كبير بين أن يجمع الرحال بين الخيال والوقع بالمعنى السابق وأن يجمع بين الواقع وما لا يقبله عقل خصوصاً في مثل هذه القصص العجيبة والغريبة.

أمّا عن الحوار الداخلي والخيالي في قصة ابن بطوطة وغيرها من قصص الرحلات الأخرى فيتأثر كثيرا بحوار الذات الداخلي، وقد يؤثر على الواقع المسرود في بعض الأحيان[77].

ثانياً: تأثر القصة بعامل التوثيق والنقل:

ترسم الرحلة على نحو ما ألفناه عالمها المميز لها، والمختلف عن العالم الذي يتحدث عنه بالوصف والأخبار.

فالرحلة أولاً: سفرة؛ ومن حيث هي كذلك، فهي مكابدة ومعاناة، كما أنها مشاهدة وعيان.

والرحلة ثانياً: رواية أو أخبار، ومن حيث هي كذلك فهي حكاية ووصف لما يشاهد، فصاحب الرحلة يعيشها مرتين يعيشها مشاهداً

لها، ويعيشها مخبراً عنها، فإذا كان صاحب الرحلة في الحالة الأولى حراً طليقاً يتنعم بما يراه ويعيشه أو يشقى فيه، ويتألم حقيقة لا وهما، فإنه لا يكون كذلك في الحالة الثانية، فهو يكون مخبراً مطوقاً بمسؤولية جسيمة أمام المستمع والقارئ، بل مسؤوليته مضاعفة مزدوجة، فهو في وجه أول مدعو إلى الصدق لأنه يحكي أخباراً وقصصاً فهو مخبر، وصاحب الرحلة من جهة ثانية يقطع على نفسه عهداً أمام المتلقي أن يحدثه حديث الاتحاف فلا يثقل عليه بذكر ما لا يبغي الامتاع ولا ينشر التسلية مع الإفادة، وأن يذكر له (الغريب والعجيب) فلا شأن بما كان اعتيادياً أو بما عرف عند الناس.

أما عن تدوين ابن بطوطة لرحلته فكان «بعد رحلة دامت زهاء ثلاثين سنة عاد بعدها إلى المغرب بدعوة من السلطان أبي عنان المريني سنة 754هـ الذي أوعز بكتابة رحلته بناء على مشورة الوزير أبي عبدالوطاسي، «فكان الفراغ من تقييدها في 3 ذي الحجة عام 756هـ - 9 ديسمبر (كانون الأول) 1355هـ وسماها: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»[78]، فالمتأمل في هذه القصة يظن أن ابن بطوطة كان منصرفاً عن تدوين رحلته، ولكن الصحيح أنه كان يدونها، ولكن تدوينه حسبما ذكر ضاع مع ما سرق منه من متاع في إحدى رحلاته في بلاد الهند، وقد ذكر خلاف بين الباحثين حول من دون الرحلة هل هو ابن بطوطة بنفسه ؟ أو المحرر ابن جزي[79]، ولكن الأقرب أن ابن جزي لخص الرحلة، والدليل على ذلك طريقة ترتيب الرحلات المتناقض أحياناً يدل على أن صاحب الرحلة لم يكتبها بهذا الشكل ولم يمليها بهذا الشكل فهي إذا ملخصة بيد آخر.

وسواءٌ أكان ابن بطوطة هو الذي دونها أم كان ابن جزي، فالمحصلة واحدة وهي أن هذه الرحلة وصلتنا بهذه الصورة وكل ذلك جدل لا طائل وراءه.

لكن الأمر عند صاحب الرحلة، لا يقتصر على المشاهدة والعيان من جهة أولى، ثم بالأخبار عنها من جهة ثانية، ولكنه معنيٌّ بالانتقاء والاختيار حتى ينال رضى وإعجاب من يتلقى عنه قصصه.

ويمكن القول بأنه يكون موفقا في عمله بالقدر الذي يفلح فيه في أن يكتب أو يملي «ما فيه من نزهة الخواطر وبهجة السامع والنواظر، من كل غريب أفاد وباجتلائها، وعجيبة أطراف بانتحائها»[80]، وحيث كان الأمر على هذا النحو (انتقاء، وانتحاء)، فمن المنطقي والأجدى أن نتحدث في رحلته أو روايته، عن إعادة بناء، وإعادة تركيب العالم الغريب والعجيب الذي كانت الرحلة موضعاً لمشاهداته، وموضوعاً للحديث فيه، وهذا العالم يتأثر بعدة عوامل وهي:

1. الصدق في نقل الخبر من جهة توخي العجيب والغريب فيه.
2. شخصية الرحالة والعوامل المؤثرة عليها: كذوقه، ورغباته، وحالته النفسية، الصحية، وثقافته.
3. تأثر ذلك العالم الغريب بعامل النقل والتدوين، فمدون القصة ليس صاحبها، وصاحبها دونها من ذاكرته والأحداث قد تمتد لفترات زمنية تزيد عن الثلاثين سنة، وهذا يصيب الذاكرة بشيء من الاضطراب وعدم الدقة.

وبذلك ندرك اتصال ابن بطوطة بهذا العالم الغريب الذي وصفه في كتابه (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) عالم يمتزج فيه ما عاشه الفقيه الطنجي ورآه رأي العين، مع ما اعتمل في صدره خلال سنوات عديدة من غرائب سردها ضمن سياق رحلته، التي تمثل ذاته فالرحلة لديه متمركزة حول الذات، حتى في ذكره للقصص الغريبة والعجيبة، فهي بذلك تمثل سيرة شخصية لصاحبها.

ولكن الأكيد أن ابن بطوطة لم يكن مخططاً لتدوين هذه الرحلة، ولولا مشورة الوزير لما دونت الرحلة، ولقد قسم (ناصر الموافي) الرحَّالة إلى ثلاثة فرق بحسب أسلوبهم في التدوين:

الفريق الأول: يستخدم النثر العلمي الخالص.

الفريق الثاني: يستخدم النثر العلمي مشوباً ببعض ملامح النثر الأدبي الفني كاستخدام المحسنات البديعية في المقدمات في مقدمة كل فصل.

الفريق الثالث: لم يكن في ذهنه أن يكتب في الجغرافيا ولذا جاء نثراً أدبياً خالصاً يميل إلى القص البدائي الساذج الذي يتتبع سير الرحلة من لدن بدايتها، وحتى نهايتها[81] ويمكن أن ندرج ابن بطوطة تحت الفريق الثالث إذ ظهرت رحلته أثر تنقل ووصف للبلاد[82] ولم تكن لغرض التدوين الأدبي آنذاك وابن بطوطة في وصفه لهذه الرحلة الشيقة يرصد مجموعة من القصص التي مر بها أو شاهدها أو سمعها، ومن هذه القصص تتباين في طولها وقصرها، وفي مكانها وزمانها وأحداثها والمتأمل في هذه القصص يجدها تزخر بالغرابة في أغلبها.

ثالثًا: أسلوب القصص الغريبة والعجيبة في رحلة ابن بطوطة:

لم تكن هذه الرحلة مجرد وصف جغرافي للمدن والأماكن التي مرَّ بها ابن بطوطة، فهو يجتهد في تقديم الرحلة تقديماً مناسباً، فيحذق ويتدبر كل شيء من حيث: دوافعها، وخط سيرها، والأحداث المفاجئة، والمعلومات الجغرافية والتاريخية، فيُرضِي بذلك فكر القارئ ويمتعه، إنه يختار مما سمعه وشاهده، مع المحافظة على نهج سرده حتى ينتهي إلى معنى ما يفهمه القارئ الذي يشعر في نهاية الرحلة أنه قد أخذ معلومات جغرافية وتاريخية، إضافة إلى العادات والتقاليد وهي معرفة تشعره بالرضى عن أسلوب القاص، وفي خلفية هذا كله يقع الغريب

والعجيب حيث يتدخل في أغلب الجزئيات التي ترويها الرحلة، ولكن هذا الغريب قد يتجه ليتثبت بعنصر من عناصر القصة كالزمن أو المكان، أو الأحداث والأفعال.. وهذا يضفي دلالات عجيبة على هذه العناصر مما يبرزها في القصة العجيبة لتحتل منزلة البطل المحرك لأجزاء القصة والمتحكم في مصيرها، وقد تتحد هذه الدلالات وتتداخل في أكثر من قصة فيكون مثار العجب والغرابة الزمان القريب والفعل العجيب مثل الرجل الذي يولد كل سنة، وقد يكون مثار العجب عنصرين آخرين، وبهذا نجد القصة الغريبة والعجيبة تستمد صفتها هذه من عدة اتجاهات متباينة.

ومن هنا تتخذ القصص الغريبة والعجيبة في رحلته منحًا أسلوبياً مشتركاً مع النص السردي العام الذي يحكي واقع الرحلة، فهذه القصص ذات بنية مشتركة اشتملت على مقومات القصة البسيطة، ويمكننا الخروج ببعض الملاحظات على هذه النصوص الغريبة منها:

قامت هذه القصص على جانب الواقعية في الزمان والمكان، فهي ترتبط بهما وتدور في حدودهما.

أ - استطاع الرحالة في قصصه العجيبة أن يوازن بين شخصيته من ناحية، وسياق السرد القصصي للرحلة، وموضوع القصة العجيبة من ناحية أخرى، فحفظ اتزان ثلاثي للنصوص سار به نهجاً في سرده لهذه القصص الغريبة والعجيبة دون التركيز على طرف واحد يؤدي إلى التردي في شرك العاطفة المسرفة، أو الجفاف التام، فهو حفظ بذلك بنية تكفل تماسك العمل ووحدته، وهي بذلك تحقق الهدف المرجو في التأثير على القارئ بهذه البنية الموحدة.

ب - يتميز أسلوب هذه القصص بالبساطة، والانسياب في السرد، وخلو عباراتها من السجع والجناس، وأشكال البديع والبيان في أغلب قصصها.

ج - لابن بطوطة لذة خاصة في ذكر الشخصيات التي عرفها، ويسعى دائماً للحديث عنها، وخصوصاً الغريب منها، ويشغل رجال الدين مساحة كبيرة في ذاكرته، فيروي كراماتهم وعجائب أفعالهم.

د - وضوح الحس القصصي في سرد الأحداث، وتواليها واختيارها، والفضل الأكبر في هذا لابن بطوطة، لأنه أملاها على ابن جزي بعد أن تدرب على روايتها على الناس في مسجد فاس، فامتلك بذلك ناحية السرد والرواية والقدرة على جذب انتباه المتلقي وحسن ختام كل موقف بشكل رائع ومثير.

هـ - تتوالى فصول الكتاب عموماً في ارتباط وتتابع كامل دون الفصل بينها مكانيا أو زمانياً، كالبناء الروائي التقليدي، معتمداً على ذكر حدث غريب أو موقف عجيب أو وصف مشاهدة ثم ذكر حكاية عجيبة ترتبط بهذا الحديث أو ذلك المكان، فنجده يتحدث مثلاً عن شكل مدينة دمشق، ثم يتحدث عن حكاية عجيبة ترتبط بهذا الحدث أو ذلك ثم يتحدث عن حكاية ذكر أبوابها، ثم يتحدث عن حكاية يوم المحمل، ثم يتحدث عن حكاية الرجل الفقير الذي اختفى، وهكذا تتوالى القصص والسرود في تتابع منتظم وكأنها قصة كبرى وليست عدة قصص.

و - اهتمام ابن بطوطة بعرض معاني الكلمات الأعجمية داخل القصص فهو بذلك يضيف جانب التنوع والتثقيف كقوله في قصة الرجل التركي المسمى (آطال) أي: الأب، وهناك أمثلة كثيرة امتلأت بها الرحلة وقد جمعها، إبراهيم السامرائي في كتابه رحلة في المعجم التاريخي، فخلاصة الأمر أن ابن بطوطة لم يكن في رحلته جغرافياً فحسب بل كان أديباً وقاصاً ومترجماً وموسوعة ثقافية يستفيد منها كل قارئ لها.

ز- يظهر التوافق الداخلي والخارجي في هذه القصص الغريبة والعجيبة، ففي التوافق الداخلي ينطلق من الجزئيات الصغيرة للقصة ويختار لها الألفاظ المعبرة وصولاً إلى تكوين قصة ذات نسق مكتمل وإذا ما تم له ذلك، فيبدأ في تجاوز هذه القصة، ويربطها مع ما سبقها وما يليها، بحيث تكون حلقة من سلسلة متماسكة ويكون جمالها تلقائياً كالعقد المنظوم في حلقات، وبذلك تكون تلك القصة الغريبة والعجيبة هي واسطة العقد.

ح - التناغم بين عقد القصص، هناك نوعان من العقد في قصص ابن بطوطة:

أ - عقدة رئيسية.

ب - عقدة فرعية.

فالعقدة الرئيسية تبدأ بخروج الرحال، وبدايته وتستمر في التصعيد حتى يصل الرحال إلى هدفه، ثم يبدأ رحلة العودة، ومعها تبدأ العقدة في الانحلال ومن ثم الحل المتمثل في الوصول إلى نقطة الانطلاق.

والعقدة الفرعية تتمثل في كل المآزق والمخاطر والمتاعب والعجائب التي يواجهها في رحلته، وكل عقدة يمكن أن تستقل بذاتها، وهي كثيرة في قصصه، والواضح قدرته على توظيف العقد الفرعية لتخدم العقدة الرئيسية فما هي إلا حلقات موصلة للمحصلة النهائية وهو الحل النهائي وهو العودة إلى الوطن(83).

ومما سبق عرضة نوقن بأن الفن القصصي الوارد في أدب الرحلة مادة جيدة لنفي تهمة وصف القصة العربية بالقصور والانحطاط، وهذا ما أقره أيضا شوقي ضيف في كتابه الرحلات(84).

الخاتمـــة:

تحكي قصة ابن بطوطة خلاصة تجربة إنسانية استمرت لفترة ثلاثين عاماً كانت مليئة بالحل والترحال، روى لنا فيها رحلته في قصة عامة، امتلأت جوانبها بقصص عديدة من ضمنها القصص الغريبة والعجيبة.

واختلفت دوافع العجب منها، ولكن تلك الدوافع العجيبة اتصلت بأجزاء تلك القصص، فكانت دلالة العجب حينا تعود إلى المكان، وحينا إلى الزمان وحينا إلى الشخصيات.. ومهما اختلفت تلك الدلالات فإن النتيجة واحدة وهي التعجب والاستغراب منها.

ويبقى الدور لصاحبها الذي أبرزها بشكل أدبي رائع متماسك في لغته وأسلوبه وأفكاره فهذه الرحلة كنز مليء بالعديد من العلوم المتنوعة، وهذا في حد ذاته يجعلها مصدراً متاحاً للدراسة ففيها جوانب خصبة لم تَجُلْ بها عقول الباحثين والجامعين لنوادر العلم والأدب.

الهوامـش

(1) تسمى رحلة ابن بطوطة بـ «تحفة النظار في غرائب الأمصار».

(2) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مصر، مكتبة الدار العربية للكتاب، عام 1423هـ - 2002م. ص 11.

(3) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي. لسان العرب، عبدالله الكبير وآخرون. ط 1. ج 1. مصر، دار المعارف، عام 1979م. ص 542.

(4) أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. ج 2. القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية. د. ت. ص 245، 250.

(5) بطرس البستاني. دائرة المعارف. ط 1. ج 8. بيروت، مطبعة المعارف. عام 1884م. ص 564.

(6) ياقوت الحموي. معجم البلدان. ج 2. بيروت، دار صادر. عام 1986م، ص 420.

(7) ينظر: ناصر عبدالرزاق الموافي. الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية: القرن الرابع الهجري. ط1 .مصر، مكتبة الوفاء. عام 1415هـ - 1995م ص 33.

(8) ينظر: فؤاد قنديل. أدب الرحلة في التراث العربي. ص 19-20.

(9) سورة الأنعام، آية: 11.

(10) سورة الملك، آية: 15.

(11) سورة يوسف، آية: 109.

(12) ينظر: عبدالله بن محمد اللوتي ابن بطوطة الطنجي. رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار). بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت. ص 11.

(13) ينظر: فؤاد قنديل. أدب الرحلة في التراث العربي، ص 491.

(14) ينظر: زيادة نقولا. الجغرافيا والرحلات عند العرب. ط 1. مصر، مكتبة الدار العربية، د. ت. ص 180.

(15) خير الدين الزركلي. الأعلام. ج 5. بيروت، دار العلم للملايين، عام 1986م. ص235، 236.

(16) حسين، محمود حسني. أدب الرحلة عند العرب. مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام 1986م، ص 50.

(17) ينظر: أحمد رمضان. الرحلة والرحالة المسلمون. جدة، دار البيان العري، د.ت. ص370.

(18) ينظر: الطنجي، عبدالله بن محمد اللوتي ابن بطوطة. رحلة ابن بطوطة، ص 16.

(19) ينظر: صدقة جان. الرحالة العرب. ط 1. مصر، دار الكتاب العربي، عام 1993م. ص 73.

(20) ينظر: أحمد مختار العبادي. في تاريخ المغرب والأندلس وبيروت، دار الكتب العلمية، د. ت. ص 353.

(21) ينظر: بطرس البستاني. دائرة المعارف. ط 1. ج 2. بيروت، مطبعة المعارف، عام 1884م. ص 312.

(22) ينظر: أسماء أبو بكر محمد، ابن بطوطة الرجل والرحلة. ط 1. بيروت، دار الكتب العلمية، عام 1412هـ - 1992م. ص 14.

(23) ينظر: عبدالرحمن عبدالله الشيخ. المدخل إلى علم التاريخ. مصر، المكتب العربي للمعارف، د.ت. ص 167.

(24) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. لسان العرب. ج 1. بيروت، دار صادر، عام 1982م، ص 580.

(25) سورة الصافات، آية: 12.

(26) سورة الكهف، آية: 63.

(27) ينظر: زكريا بن محمد القزويني، عجائب المخلوقات غرائب الموجودات. القاهرة، مكتبة الإيمان، عام 1413هـ - 2003م، ص 5-13.

(28) ينظر: محمد بن مكرم بن منظور. لسان العرب. ج 1. 641-642.

(29) ينظر: محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي. مختار الصحاح. تحقيق، محمود خاطر. ج 1. بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1415هـ - 1995م، ص 37.

(30) زكريا بن محمد القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. ص 12-13.

(31) ينظر: عبدالفتاح كليطو. الأدب والغرابة ودراسات بنيوية في الأدب العربي. ط 1، بيروت، دار الطليعة، عام 1982م، ص 9.

(32) زكريا بن محمد القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. ص 12.

(33) ينظر: عبدالله بن محمد الطنجي. رحلة ابن بطوطة. ص 46-47.

(34) ذكر المؤلف في تعريفها أنه ذكرها ياقوت الحموي، وقال أنها بليدة على شاطئ النيل، معجم البلدان، الجزء 4. ص 280.

(35) ينظر: عبدالله بن محمد الطنجي. رحلة ابن بطوطة. ص 83-84.

(36) المصدر السابق، ص 83.

(37) المصدر السابق، ص 624.

(38) المصدر السابق، ص 560.

(39) المصدر السابق، ص 518.

(40) المصدر السابق، ص 186.

(41) الثوب الهزرميخي: بفتح الحاء والزاي، ثوب مصنوع في مدينة أصبهان، أشتهر بلبسه كبار شيوخ المتصوفة، ينظر: رجب عبد الجواد، المعجم العربي لأسماء الملابس، ط1، القاهرة، دار المعارف العربية 2002م، ص 516.

(42) ينظر: المصدر السابق، ص 603.

(43) ينظر: المصدر السابق، ص 275.

(44) ينظر: المصدر السابق، ص 201.

(45) ينظر: المصدر السابق، ص 272.

(46) نفسه.

(47) ينظر: المصدر السابق، ص 290.

(48) ينظر: المصدر السابق، ص 430.

(49) ينظر: المصدر السابق، ص 202.

(50) ينظر: المصدر السابق، ص 511.

(51) نفسه.

(52) ينظر: محمد خير رمضان يوسف. عجائب الفكر وذخائر الصبر. ط 1. بيروت، دار ابن حزم، عام 1421هـ - 2000م، ص 25.

(53) ينظر: عبدالله بن محمد الطنجي ، رحلة ابن بطوطة، ص 625-626.

(54) ينظر: المصدر السابق، ص 59-60.

(55) البرابي هي: أبنية عديبية فيها تماثيل وصور، واختلف في بنائها، والأشهر أنها بنيت في أيام الملكة دلوكة. صاحبة حائط العجوز. ينظر: معجم البلدان. الجزء 1. ص124.

(56) ينظر: خضر أبو العينين، عجائب الدنيا. عمان، دار عالم الثقافة، عام 2002م، ص23.

(57) ينظر: عايدة أحمد الرواجية. عجائب الدنيا السبع. عمان، دار الإسراء، عام 1996م ص 104.

(58) عبدالله بن محمد الطنجي. رحلة ابن بطوطة، ص 286.

(59) نفسه.

(60) ينظر: المصدر السابق، ص 421.

(61) نفسه.

(62) ينظر: المصدر السابق، ص 119.

(63) نفسه.

(64) ينظر: المصدر السابق، ص 601-602.

(65) ينظر: المصدر السابق، ص 93.

(66) ينظر: المصدر السابق، ص 405.

(67) ينظر: المصدر السابق، ص 636.

(68) ينظر: المصدر السابق، ص 101.

(69) ينظر: المصدر السابق، ص 260.

(70) ينظر: المصدر السابق، ص 649.

(71) طائر الرخ هو: طائر العنقاء، وقيل عنه: أنه أضخم الطيور وأكبرها خلقة، يخطف الفيل كما تخطف الحدأة الفار، ينظر: للقزويني، عجائب المخلوقات حيث تحدث عنه وذكر ذات القصة في كتابه. ص 331.

(72) عبدالله بن محمد بن بطوطة الطنجي، رحلة ابن بطوطة، ص 600.

(73) ينظر: شاكر خطباك. ابن بطوطة ورحلته. بغداد، مطبعة الآداب، عام 1971م، ص220-221.

(74) عبدالله محمد ابن بطوطة الطنجي. رحلة ابن بطوطة. ص 630.

(75) نادية محمود. الرحلة بين الواقع والخيال. الكويت، عالم الفكر عام 1983م، ص 118.

(76) ينظر: المصدر السابق، ص 120.

(77) ينظر: حسن محمد فهيم، أدب الرحلات، الكويت، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية رقم 138، 1989م. ص 150.

(78) عبدالله الطنجي (ابن بطوطة). رحلة ابن بطوطة. ص 8.

(79) المصدر السابق، ص 9.

(80) عبدالله محمد بن بطوطة الطنجي، رحلة ابن بطوطة. ص 10.

(81) ينظر: ناصر عبدالرزاق الموافي ، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع. ص 15.

(82) ينظر: حسن فوزي. حديث السندباد القديم. مصر، دار المعارف، عام 1943م. ص37.

(83) ينظر: إبراهيم السامرائي. رحلة في المعجم التاريخي. ط 1. بيروت، عالم الكتب، عام 1419هـ - 1999م. ص 404.

(84) ينظر: شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، سلسلة الفنون العربية، 2009م. ص5-6.